PANORAMA DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL CONTEMPORANEA

Ira Buchler

ESTUDIOS DE PARENTESCO



EDITORIAL ANAGRAMA

Ira Buchler

Estudios de parentesco



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
The Organization of Social Life: The Perspective of Kinship Studies *in* People in Culture. A Survey of Cultural Anthropology

Traducción:
Alberto Cardín

Portada:
Julio Vivas

Calle de la Cruz, 44
Barcelona-34

ISBN 84-339-0505-8
Depósito Legal: B. 5911-1982

Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona-18

INDICE

Capítulo I

DE LA FAMILIA A LA COMUNIDAD 7
Introducción 7
La familia 18
El intercambio de derechos 30
El proceso de intercambio 39
Parentesco social y biológico 49
Ciclos de desarrollo 51
Nomenclatura del parentesco 60
Extensiones y nomenclaturas del parentesco . . 64
Terminología dravidiana 66
Estilos de interpretación del parentesco . . . 68
Análisis de las nomenclaturas del parentesco: reglas de extensión 78
Las interpretaciones sociológicas del parentesco: perspectiva histórica 85
Bibliografía 89

Capítulo II

LA FILIACIÓN POR ALIANZA 99
Filiación y grupos de filiación 99

El principio bilateral 102
Filiación patrilineal y matrilineal 106
Filiación y clasificaciones de parentesco . . . 115
Clasificaciones Omaha 123
Clases de parentesco: extensión e inversión de roles 124
Extensiones del parentesco: otros animales y cosas del mundo 127
Totemismo y alianza 133
La organización del afecto 141
Sistemas de intercambio: sentimiento y estructura 145
Conclusiones 151

Bibliografía 154

Capítulo I

De la familia a la comunidad

INTRODUCCION

Los miembros de las sociedades humanas son seres biológicos, aunque difieren de muchas maneras de aquellos otros primates con los que se encuentran más estrechamente emparentados. Los primates no humanos, lo mismo que otros animales, presentan muchas de las características que habitualmente asociamos con la organización social de los grupos humanos. Las abejas tienen una división social del trabajo (reinas, obreras, conductoras, etc.) y un intrincado sistema de comunicación basado, entre otras cosas, en la visión, los olores y la danza. El emú, el segundo más grande pájaro viviente, es monógamo y presenta un prolongado período de cortejo. Las hordas primates no humanas, en cambio, son polígamas (más hembras adultas emparejadas que machos), expresando así el grado de dominancia de determinados machos y la competencia sexual en busca de pareja (Sahlins 1959: 60). Muchos otros rasgos de la vida social, cuya especifidad humana generalmente se da por supuesta, aparecen ampliamente extendidos en el reino animal. Pero, a pesar de estas semejanzas comparti-

das, existe algo que sí es distintivo de los sistemas de parentesco, matrimonio y filiación de los humanos. Ese algo es la cultura, y la cultura forma parte de nuestra naturaleza (propiedades no somáticas, compartidas por encima de las diferencias), y es tan considerable su importancia que daremos comienzo a estos capítulos considerando brevemente algunos de estos rasgos distintivos que resultan relevantes para la descripción, análisis y comparación de las sociedades humanas.

Según afirman determinados antropólogos biológicos, la emergencia de la conceptualización («simbolización») aparece estrechamente asociada con la fabricación de utensilios y el empleo de instrumentos destinados específicamente para la caza, como implementos de carácter no ocasional. Es preciso tener algo en la mente (como el comer carne) y algo simbólicamente asociado con ello (como matar un animal), para poder asociar un instrumento concreto con algo que ocurrirá en el futuro (la caza) (Spuhler 1959: 6; White 1942).

Los elementos simbólicos incluyen la modelación o manufactura de un determinado material (una piedra, p.e.), concorde con una determinada idea de forma (la adecuada al instrumento) y de uso, y la *relación* de este objeto ya culturizado con una actividad concebida (la caza en grupo) de futuro. Dichos instrumentos manufacturados, a su vez, están estrechamente relacionados con la adaptación coordinada y evolutiva de las capacidades manipuladoras de la mano de los hominoides bípedos erectos (Gould 1975), así como con la asociación de sentidos en las áreas del cerebro que hacen posible la acumulación de la experiencia pasada (aprender y aprender a aprender: Bateson 1973). Según esto, la aparición de la conceptualización supuso varias e importantes consecuencias que son directamente relevantes para el estudio del parentesco y de la organización de la vida social.

Ya en época tan temprana como es el período conocido como Pleistoceno Medio, la especie *Pithecanthropus*, primera antecesora de la especie humana, cuyos restos han podido encontrarse en determinadas partes de Asia, cazaba grandes mamíferos a la vez que recogía plantas silvestres. Cuando los humanos se hicieron parcialmente carnívoros, establecieron una base primaria de la vida social.

> La proteína animal compacta rica en calorías constituye una buena base para compartir la comida. Entre los mamíferos no humanos sólo los carnívoros comparten reunidos la comida. Sería muy improbable que la larga dependencia familiar de los niños humanos —tan importante para la adquisición de la cultura a nivel individual— pudiera haberse desarrollado en la sociedad sin esta forma de compartir la comida. Por otro lado, la cantidad de información que necesitan traducir en un sistema de comunicación animales herbívoros como los gibones es muy reducida, si la comparamos con la requerida por los grupos de cazadores de grandes mamíferos (Spuhler 1957: 7).

Desde 1959, la gran cantidad de investigaciones realizadas con primates no humanos ha venido a clarificar, a la vez que a complicar, las relaciones existentes entre nuestra herencia primate, la caza, la dieta (parcialmente) carnívora y la comunicación dentro del grupo (DeVore 1965; Lee y DeVore 1968; Jolly 1972).

La mayor parte de los primates no pertenecientes a

nuestra especie aparecen desligados de una dieta regular de carne. Los babuinos y los chimpancés son excepciones parciales a esta regla, y sólo estos últimos cazan presas vivas (Jolly 1972: 65; Van Lawick-Goodall 1967). Los babuinos subsisten fundamentalmente a base de una dieta vegetariana, sin compartir ni competir por la ración diaria (Kummer 1971; DeVore y Hall 1965). Los grupos humanos, a este respecto, se distinguen no solamente por el tipo de comida que consumen, sino también por las reglas sociales que han elaborado para compartir y distribuir esta comida. La caza como tal, a pesar de la importancia de la alimentación vegetal en las sociedades cazadoras y recolectoras, es pues considerada como un factor de básica importancia en la evolución de las sociedades humanas (Washburn y Lancaster 1968).

En las sociedades humanas, la copulación se halla bajo control cortical más que gonádico. La conducta sexual está en parte determinada por lo que el grupo humano define como sexualmente deseable, por las preferencias personales así como por las reglas sociales que permiten el acceso sexual a determinados *partenaires*, mientras regulan la eliminación de otras posibilidades alternativas. En otros mamíferos, la conducta sexual es de tipo estacional, y está estrechamente relacionada con «las épocas en que la hembra presenta grandes posibilidades de ovulación y concepción» (Spuhler 1959: 7). En las sociedades primates humanas y subhumanas, la formación de agrupamientos heterosexuales de ciclo anual completo se vio impelida por la evolución de la capacidad fisiológica para emparejarse en todas las estaciones y a lo largo de todo el ciclo menstrual (Sahlins 1959: 56).

La mayor parte de los emparejamientos macho-hembra no tienen razones directamente sexuales. La función

primaria de la unidad básica («familia») en las sociedades primates no es de tipo reproductivo y sexual. La atracción sexual se halla subordinada a las necesidades de economía y defensa: la búsqueda de alimento y la defensa contra los depredadores (cfr. Spuhler 1959: 7; Sahlins 1959: 57).

Pero, si bien la función primaria de la unidad básica humana es más económica que sexual, el sexo tiene sin duda algo que ver con ella. El modo de control de acceso sexual a las hembras en las sociedades primates infrahumanas varía de un grupo primate a otro. Pero se halla generalmente asociado con las relaciones de dominio entre los machos: la edad y la fuerza relativas (conducta agonista ritualizada) constituyen generalmente una parte importante del cuadro. No se trata de un problema de celos, sino que es más bien una cuestión de *rango*, aunque el *noblesse oblige* tiene también su puesto. En determinadas sociedades primates (babuinos y macacos de la sabana), la jerarquización de los individuos es estable; en otras (monos ardilla y lemures de cola anillada), la variación de status tiene características estacionales.

Las dos funciones elementales de los sistemas de parentesco humanos son la alianza y la filiación. Como punto de partida preliminar, digamos que (1) la *filiación* define el *modo de agrupamiento de los individuos*, es decir, define a qué categoría pertenece cada uno, y de qué modo las diversas categorías o grupos de personas se relacionan entre sí. Todo sistema de parentesco tiene que establecer a qué grupo (de filiación) pertenece cada uno. (2) La *alianza* hace referencia a la *distribución de las parejas*: quién puede o debe emparejarse con quién.

Los sistemas de parentesco no humanos del Viejo Mundo pueden dividirse en dos tipos básicos. La dife-

rencia entre dichos tipos se funda en el número de machos adultos existentes en el grupo (Fox 1975: 12-24). La unidad básica de cada grupo de un solo macho se compone de (a) un macho adulto, (b) varias hembras adultas, y (c) los retoños correspondientes. Todo sistema de parentesco primate —humano o subhumano— puede entenderse en términos prácticos como una forma de relación o de acomodación entre estas tres clases citadas (a, b, c). Las unidades básicas de reproducción de estas especies con harén (de un solo macho) permanecen diferenciadas entre sí, aunque con frecuencia se reúnen en grupos de mayor envergadura con fines de protección mutua. Aproximadamente al cumplir el año de edad, los hijos de cada uno de estos grupos de reproducción son marginados del grupo, pudiendo a partir de entonces, de un modo u otro, constituir sus propios harenes. Los hijos no suceden a sus padres. Hay algo parecido a la alianza —una distribución permanente de hembras entre los machos—, pero no existe filiación. Los sistemas de harén del tipo citado son característicos de los babuinos hamadríades y gelada, los monos pata y colobus, y los langures de la India (Fox 1975: 13).

Los machos adultos en los sistemas de varios machos forman unidades únicas y cohesivas, en contacto directo entre sí. Se configuran en rangos jerárquicos, dominados o bien por un macho central que constituye el foco de atención, o por los machos más viejos en general. No existen unidades de reproducción discretas, como las hay en los sistemas de harén. El grupo como tal constituye una unidad de reproducción, con el acceso a las hembras en estro determinado por el orden jerárquico de los machos. Los machos más jóvenes aparecen también aquí marginados, pero más que dedicarse a adquirir harenes

propios, tienen que abrirse camino hacia el centro del sistema (dominado por uno o varios machos). No existe alianza, pero sí filiación. El grupo clásico y duradero está compuesto por una madre vieja, sus hijos e hijas y los hijos de sus hijas (Fox 1975: 16).

Existe pues en la naturaleza algo parecido a lo que llamamos filiación y alianza en el estudio de los sistemas de parentesco humanos. Dichos equivalentes se dan de manera natural, desprovistos de reglas y de lenguaje. Una de las diferencias críticas entre los sistemas de parentesco humanos y subhumanos está dada por *las relaciones entre alianza y filiación.* En los sistemas sociales de los primates no humanos se da siempre una alternativa entre alianza *o* filiación; mientras que en los sistemas humanos hay siempre alianza *y* filiación. Los sistemas de parentesco humanos no son formas enmascaradas de las constricciones naturales. Son aspectos de la producción social, que implican un esquema de significados socialmente constituidos.

En las sociedades humanas la regulación de la conducta sexual es difícil de entender separada de las propiedades distintivas del lenguaje humano. En las sociedades subhumanas, los individuos actúan como (representan los papeles de) padres, madres y tíos (Jolly 1972: 247-56); los lenguajes humanos clasifican las relaciones, y dan nombres a las categorías de parentesco. El acceso sexual y/o el matrimonio está proscrito para algunas de estas categorías en todas las sociedades humanas. Estas categorías de parientes constituyen categorías incestuosas, y el problema del incesto, particularmente en sus aspectos positivos (alianza o intercambio) preocupa tanto al pensamiento antropológico como a los grupos humanos que éste intenta describir y comprender.

De qué modo se define la clase incestuosa, y qué parientes aparecen incluidos en ella o cuáles no, varía grandemente de unos a otros grupos. Algunos, como el nuestro propio, presentan una noción restringida del incesto, y lo definen primordialmente en términos de *parientes primarios* (padre, madre, hermano, hermana, hijo e hija). Al menos tal es el modo, como puede describírselo con un vocabulario de parentesco, ya que dejamos a otros criterios, no directamente relacionados con el parentesco, las cuestiones de estilo o gusto en el sentido más amplio del término, que sugieran las posibles compatibilidades matrimoniales. En otras sociedades humanas, en cambio, tanto los aspectos positivos (prescripciones matrimoniales) como los negativos (proscripciones del incesto) se expresan en términos de parentesco, aunque de maneras diferentes. A los antropólogos les gusta afirmar, con un cierto gusto por la paradoja y el acertijo, que el incesto es algo relativo, o que «el incesto está bien, mientras todo quede en familia» (Lévi-Strauss 1971: 21).

En la prohibición del incesto, y la aparición del parentesco (sistemas de filiación y matrimonio), encontramos un fenómeno, que por un lado pertenece a nuestra propia naturaleza (es universal)[1] y por otro a la cultura (se define de manera variable y relativa): en este sentido configura, de acuerdo con algunos antropólogos (Josselin de Jong 1952: 3), la cultura misma. Y es en ciertas propiedades universales del lenguaje, algunas de las cuales compartimos con otros miembros del reino animal, donde podemos observar esos rasgos elementales que hacen posible la evolución de la organización social de la vida humana.

Esta organización no es única y específica. Aunque otras sociedades primates carecen de roles-etiquetas para designar a los padres y las madres, la forma en que se comportan sugiere que saben quién es cada cual. En lo que a la alianza y la filiación respecta, ya hemos visto que la diferencia no está tanto en los elementos, sino en su sintaxis, en la forma como éstos son combinados.

Las diferencias significativas entre sociedades primates humanas y subhumanas aparecen cuando tomamos en cuenta etiquetas categoriales como la del incesto. En las sociedades humanas, la definición del incesto es variable, y el significado de la palabra incesto no siempre puede ser entendido en términos de relaciones de parentesco. Algunos grupos humanos definen el incesto como un tipo de metamorfosis, que los hace convertirse en animales (los akwe-shavante del Brasil Central: Maybury-Lewis 1974: 75-75). Los habitantes de Yay, en la Micronesia, definen el incesto como una forma de canibalismo (Labby 1976), y los tahitianos de Polinesia lo equiparan a la ingestión de sangre (Hooper 1976). En cada uno de los grupos humanos, el incesto ha de entenderse en el marco social del que deriva su coloración distinti-

1. Existen, como mínimo, dos problemas asociados con el supuesto de la universalidad del incesto. Uno tiene que ver con la naturaleza de la explicación: ¿intentan los antropólogos explicar una tendencia, una prohibición, una inclinación conductual, o la escasa frecuencia empírica de determinado tipo de actividad (Schneider 1976: 154). El segundo problema está estrechamente relacionado con el primero, y tiene que ver con varias bien conocidas excepciones al tabú del incesto. Los matrimonios entre hermanos en las familias reales del Egipto faraónico y ptoloméico, así como del Perú (y probablemente también de Hawai) no parecen considerarse actualmente como excepciones a la universalidad de la prohibición del incesto. El matrimonio y las relaciones sexuales dentro de dichas familias no es considerado en absoluto como incesto, dentro de sus propias culturas. Como prerrogativa propia de la realeza, es la relación sexual y/o el matrimonio lo que se permite, no el incesto.

va, más que como una simple forma de regular la conducta sexual y ordenar las relaciones reproductoras (Schneider 1976).

Ante todo, los lenguajes humanos son convencionales (cfr. *infra*). No existe relación directa entre el sonido de la palabra *rosa* y su forma o su olor: de modo que, tomando en préstamo la licencia poética (de Gertrude Stein), habría que decir que una rosa es una rosa que es una rosa. Los mensajes, signos y símbolos de las lenguas humanas no guardan semejanza directa con los contornos físicos de lo que el mensaje significa. El término categorial rosa, en cuanto tal, mantiene una relación arbitraria con el conjunto de objetos a los que designa. Pero, al considerarla dentro del contexto de los demás nombres de flores de la lengua anglo-americana, su relación deja de ser arbitraria: las rosas presentan determinados atributos (olor, color, forma, época de floración) que, al ser tomados en conjunto, permiten diferenciar a unas flores de otras. Los signos o símbolos que se corresponden de manera directa con el mensaje que comunican (como es, p.e., apuntar con el dedo a algún objeto) reciben el nombre de icónicos:

> ...la danza de las abejas es icónica. El ritmo de danza es inversamente proporcional a la distancia existente entre la colmena y la fuente de néctar, y el ángulo que forman la línea de danza y la vertical es directamente proporcional al ángulo que forman la línea de mira hacia el sol y la línea hacia la fuente del néctar (Hockett 1959: 34-35; cfr. Frisch 1967).

De modo que podemos hablar de cualquier cosa y de cualquier modo. Lo que hace posible definir las relaciones entre nosotros (nuestra familia, nuestros parientes) y ellos (los otros; aquellos con quienes intercambiamos lazos matrimoniales) de muy diferentes maneras. Es importante observar, no obstante, que aunque los sistemas de ordenación y clasificación son arbitrarios *a priori* (previamente a la experiencia), no menos por ello deben ser considerados no arbitrarios *a posteriori* (a partir de nuestro conocimiento de la experiencia). Así, una vez que hemos experimentado una determinada clasificación, ordenación y representación del mundo, ésta adopta una naturalidad concreta para nosotros. Mientras que para un occidental puede resultar natural, aunque sea cultural, considerar al hijo de la hermana del padre de alguien como su *primo*, con todos los derechos, deberes y relaciones recíprocas que ello conlleva, no menos natural resulta (y, por supuesto, no menos cultural) para cualquiera que haya sido criado dentro del marco de otra clasificación de parentesco (por ejemplo, la que los antropólogos llaman de tipo Crow) considerar al hijo de la hermana de su padre como una especie de *padre*.

Esto nos lleva a tomar en cuenta otra propiedad del lenguaje humano, directamente relacionada con el estudio antropológico de la organización social: la transmisión cultural (Hockett 1959: 36). Las pautas de la conducta humana y las formas de clasificación se enseñan y se aprenden, en vez de ser transmitidas por vía genética de generación en generación, como ocurre en otras especies. La necesidad de trasmitir un amplio cuerpo de conocimientos compartidos, la adquisición de la cultura, se halla estrechamente relacionada con el extraordinariamente largo período de dependencia de los niños humanos. Necesitamos, por tanto, tomar en cuenta, desde el

principio, la unidad elemental a través de la cual la información cultural se transmite al niño.

LA FAMILIA

La primera pregunta que nos vemos obligados a plantear es simplemente: ¿qué es una familia? Es ésta una cuestión de la que todos, como nativos de un determinado trasfondo cultural, tenemos un cierto extensivo e íntimo conocimiento, basado en nuestra experiencia dentro de nuestra propia familia o la de otras familias. Claude Lévi-Strauss, el antropólogo social francés, sugiere una cualidad básica de la vida familiar que se define por relación a otros aspectos de la vida social:

> La vida social impone a los grupos humanos consanguíneos incesantes avances y retrocesos, y la vida de familia no es sino la expresión de la necesidad de aflojar el paso en los cruces de caminos y tomar un cierto respiro. Si bien las órdenes son de continuar marchando (Lévi-Strauss 1956: 385).

La vida de familia, sea cual sea la forma que adopte la organización de cada grupo doméstico, desde las grandes familias extensas a las cohabitaciones entre solteros o las comunas, tiene un tempo distintivo: es un lugar para el descanso y la recuperación, para compartir la comida y las confidencias, la transmisión de las adecuadas nociones de conducta, un cierto sentido de unidad. La familia, definida de esta manera, es a grandes rasgos análoga a la noción etnológica de tribu: un grupo de gentes que comparten determinadas creencias y prácticas, intercambian entre sí diversas cosas, y se define a sí mismo por oposición a otros grupos. De manera análoga, podríamos decir que la familia es a la cultura lo que los dialectos son a las lenguas: los dialectos, como las familias, mantienen entre sí una mutua inteligibilidad que surge de su relación común con un discurso socialmente contractuado. La relación entre grupos domésticos, miembros correspondientes de una familia, se basa en una reciprocidad que los somete a un interés general, la constitución de una política económica, a la vez que perpetúa las entidades económicas separadas de cada uno de los grupos con respecto a los demás (cfr. Sahlins 1974: 94-95).

El *grupo doméstico* es un grupo de actividad corresidencial que no necesariamente se corresponde con la forma ideal de familia, aunque frecuentemente lo hace en nuestra sociedad. Dentro del grupo doméstico está lo que Sahlins (1974: 94) llama conjunto compartido de bienes y servicios, a la vez que se da un intercambio de implicaciones afectivas (emocionales) que aparece acompañado de una diferenciación interna de roles. Fuera del grupo doméstico, cada uno de sus miembros adultos persigue o bien la forma de adquirir o la adquisición directa de aquellos bienes que son necesarios para la supervivencia del grupo doméstico; principalmente comida y, variando de una a otra cultura, otro tipo de bienes que son considerados como necesidades o como lujos por los que merece la pena trabajar.

La manera como los antropólogos clasifican, en términos muy generales, los tipos de organización social, guarda relación con los medios que los distintos grupos ponen en juego para «ganarse la vida», por ejemplo, sociedades cazadoras y recolectoras, en las que los hombres cazan para conseguir carne y las mujeres recogen raíces

y vegetales (diferenciación de roles), y sociedades campesinas que dependen en parte del cultivo de las tierras y en parte del dinero conseguido, por la venta de las cosechas o de la fuerza de trabajo, en el mercado. No existe, sin embargo, una relación simple entre modo de producción, forma de organización de la familia y composición del grupo doméstico.

Sea cual sea su modo de constitución, la familia siempre aparece más implicada, por tomar una expresión del ejército, que el simple soldado raso. Esto es la familia, desde el punto de vista de los adultos, o de los que se encaminan en dicha dirección. Quiero hacer referencia con esto a los efectos de la prolongada infancia, del amplio período de dependencia y desvalimiento que caracteriza a los niños humanos, sobre el desarrollo psicológico (Muensterberger 1970: 82, 98). A través del punto de vista ensoñador de los niños podemos ver las relaciones entre el desarrollo psicológico de los individuos y las relaciones contractuales entre los grupos. Los efectos de la neotenia en las organizaciones sociales humanas, una modificación evolutiva que implica la retención de los estadios infantiles, difícilmente pueden ser subestimados (Harrison & Weiner 1965: 8). «Nuestro retardo relativo con respecto a los simios y otros primates ha sido ampliamente documentada, pero un aspecto de éste ha sido generalmente olvidado a la hora de exponer la heterocronía humana: el general retraso de los primates con respecto a los restantes mamíferos, fenómeno que es anterior históricamente a la diferenciación dentro de los primates y que establece una tendencia que el retardo humano no hace más que acentuar» (Gould 1977: 366).

¡La forma de lo juvenil entre los actuales primates, en todo similar a la de nuestros primates precursores en

sus primeros estadios, es la forma misma de lo juvenil en nosotros! El retardo no es más que una estrategia dentro de la historia vital de cada individuo para dar lugar a una socialización y un aprendizaje más amplios (Gould 1977: 387). Lo que no deja de tener relación con la vieja y bien conocida historia de Sigmund Freud que tanto tiene que decirnos aún.

La organización social y la moral societaria, según Freud (1913), evolucionaron a partir de un acto violento cometido en el interior de la familia primitiva, la horda patriarcal. Expulsados por su autocrático padre, e imposibilitados para tener acceso sexual a su madre y sus hermanas, un grupo de hermanos primitivos mataron y devoraron a su padre.

Pero este motín tenía una trampa oculta, ya que los hijos tenían, como a todos nos ocurre, sentimientos ambivalentes hacia el padre. Debido al obstáculo que interponía en el camino de su deseo de poder, y el bloqueo a que sometía sus demandas sexuales, era odiado. Su odio quedó actualizado en el asesinato y devoración del padre, pero en ese mismo momento, según Freud, sus sentimientos ocultos (para ellos), reprimidos, de ternura, quedaron puestos en evidencia. Y, frente a su venganza canibalística, dichos sentimientos adoptaron la forma de remordimientos, sintiendo todos ellos un sentimiento de culpa profunda y colectiva. Se identificaron entonces con el padre muerto y se prohibieron a sí mismos lo que aquél había, infructuosamente, intentado negarles. Liberaron a las mujeres (hermanas y madres) a las que el padre había aherrojado, y renunciaron a sus derechos de propiedad sobre ellas, negándoselas a sí mismos. Freud entendía, con esta parábola, que la moral societaria y la organización social de la vida humana tenían su funda-

mento en esta autoprohibición. Autoprohibición que tiene un claro aspecto positivo, que es el intercambio, el cemento que une entre sí, tanto ahora como entonces, a grupos diferentes que, de otro modo estarían escindidos por intereses contrapuestos. De modo que el tabú que los hermanos primitivos se impusieron a sí mismo tenía, en último término, dos consecuencias: (1) que las hermanas podían ser intercambiadas con otros grupos de varones, por las hermanas de éstos, unificando a los distintos grupos en una comunidad moral. Para poder garantizar una esposa, la relación esencial de matrimonio de la familia biológica, otro hombre, de manera directa o indirecta, debe ceder a su vez una hermana. Todo pariente político, o dador de mujeres, constituye un elemento esencial de la más rudimentaria unidad de parentesco. (2) Aunque las mujeres, lo mismo que los hombres, son biológicamente (naturalmente) similares, resultan además ahora culturalmente diferentes: madres y hermanas que son como nosotros, miembros de nuestro propio grupo, y esposas procedentes de otro grupo o grupos.

Más que explicar este desarrollo sobre la base de un único acontecimiento que determinara la historia posterior, el desarrollo filogenético de la especie, los psicoanalistas actualmente interpretan la cultura a la luz de las constantes biológicas que se repiten generación tras generación.

Freud no nos cuenta algo que ocurrió en un determinado momento, sino algo que continúa ocurriendo en la imaginación, un sueño antiguo (Kroeber 1939).

> La magia de este sueño, su poder para moldear los pensamientos de los hombres, sin tomar conciencia de ello, surge precisamente de que el acto que evoca nunca fue cometido, porque la cultura siempre se opuso a ellos en todo tiempo y en todo lugar (Lévi-Strauss 1969: 491).

De acuerdo con la teoría ontogenética de la cultura, el factor decisivo de la evolución humana es la infancia superprolongada que caracteriza al hombre, su prolongado período de desvalimiento. Y desvalimiento significa, entre otras cosas, incapacidad para soportar siquiera sea la más leve frustración. Los padres humanos se ponen al servicio de sus jóvenes retoños, tomando a su cargo el satisfacer sus necesidades orales (comida, etc.), así como proporcionándoles protección contra posibles enemigos. Liberados de estas necesidades puramente prácticas, los jóvenes mamíferos pueden dedicarse a la observación lúdica, a percibir e introyectar su entorno (Roheim 1969: 37).

La abundancia de tiempo

El ocio de que puede disponer el grupo —el tiempo durante el cual sus miembros no se hallan implicados en la apropiación material de la naturaleza— viene dado por la definición local de la suficiencia material, más que por una definición absoluta de la abundancia material con respecto al entorno. Las sociedades cazadoras y recolectoras, que parecen proporcionar las más tenues y marginales formas de seguridad social, son, según definición de Sahlins (1974), las primeras sociedades de la abundancia,[2] en tanto que en ellas la movilidad es más aprecia-

2. Véanse los comentarios de Godelier al respecto en el tomo IV, cap. I de este *Panorama*.

da que la propiedad. Indiferentes a las posesiones materiales, la movilidad es una condición de su éxito (Sahlins 1974: 11). A pesar de la relativa poquedad de lo que nosotros llamamos necesidades materiales, su abundancia es sobre todo abundancia de tiempo, una aminoración del ritmo mucho mayor que la que pueden permitirse nuestras industrializadas sociedades. Una descripción etnográfica de los aspectos del ocio que presentan los grupos aborígenes australianos de la Tierra de Arnhem, ilustra esto de la mejor manera:

> Además del tiempo (que generalmente transcurre entre los períodos dedicados a la cocina u otras actividades concretas) gastado en intercambios sociales en general, como la charla, el chismorreo, y demás, algunas horas del día se dedican igualmente a descansar o a dormir. Por término medio, mientras los hombres permanecían en el campamento, dormían habitualmente una hora u hora y media después del almuerzo, y a veces hasta más. Igualmente, después de volver de cazar o pescar echaban un sueño, ya fuera nada más llegar o mientras la caza estaba siendo cocinada. En Hemple Bay, los hombres se echaban a dormir si volvían a primera hora del día; no así, si volvían al campamento pasadas las 4 de la tarde. Cuando se quedaban en el campamento todo el día dormían a ratos perdidos, y siempre después del almuerzo. Las mujeres, cuando se hallaban fuera recogiendo plantas y bayas en el bosque, parecían descansar con más frecuencia que los hombres. Cuando permanecían en el campamento todo el día, dormían también a ratos sueltos, y a veces durante largos períodos (McCarthy y McArthur 1960: 193, cfr. Sahlins 1974: 19-20).

La contribución diferencial a la subsistencia de hombres y mujeres en las sociedades cazadoras y recolectoras, a lo largo y a lo ancho de las diferentes culturas, varía de manera espectacular. Los varones contribuyen con un mayor porcentaje de la base de subsistencia en las zonas árticas (87 %) y templadas (67 %), mientras que las mujeres proporcionan el 52 % de la base de subsistencia en las zonas tropicales. La contribución de las mujeres a la dieta diaria es mucho más fiable, si bien la de los hombres es mucho más apreciada (Hiatt 1974: 9).

Pero el ocio no siempre da en formar vagos e inútiles. Los varones australianos se las han arreglado para construir formas de organización social equiparables por su sofisticación y complejidad teórica a las construcciones formales de los matemáticos (Weil 1969; cfr. White 1963). Dedican igualmente considerables períodos de tiempo y grandes cantidades de energía a la práctica de una rica y significativa vida ritual. Y es por medio de las actividades rituales como trascienden los más exclusivos lazos de familia (y grupo local; cfr. *infra*), para poder participar en una comunidad más inclusiva.

El cemento que une a las familias

En el curso de sus actividades productivas los hombres establecen intercambios de relaciones con otras personas y grupos (grupos domésticos y familias) que constituyen en su conjunto lo que llamamos sociedad. El sistema de intercambios en su conjunto, en la medida en

que expresa los valores, la confianza y la dependencia mutuos que los subyacen, dando cada uno algo de sí mismo a los otros, transforma a los de otro modo grupos locales y familias discretos en una comunidad moral. Las sociedades como la nuestra incluyen en su interior comunidades, grupos de intereses y sistemas de creencias concurrentes y a menudo antagónicos. Más que un consenso moral general, lo que parece haber es más bien un estado constante de lucha moral, de transacciones normativas.

Esta comunidad moral se funda, según la opinión de filósofos sociales como Hobbes, en leyes naturales que se expresan a través de la situación humana: o bien la guerra de todos contra todos, o una paz expresada en la rendición mutua. Tras esta paz, que se expresa a través de la alianza y el intercambio (de mujeres y comida: cfr. *infra*), existe la posibilidad permanente de la segmentación y la contraposición, la rebelión y la guerra. ¿Es el hombre por naturaleza un ser agresivo, como Hobbes parece hacernos creer, o más bien un ser pacífico cuando se mantiene en estado de naturaleza, como sugiere Rousseau? La respuesta es relativamente sencilla. ¡Los días de diario Hobbes tiene razón; los días de fiesta es Rousseau quien la tiene!

El estudio de las situaciones de alianza y oposición entre los grupos-humanos tiene en antropología una larga historia. Algunos de sus principales hitos teóricos son *La división del trabajo social*, de Durkheim, el *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss, y *Las estructuras elementales del parentesco*, de Lévi-Strauss. La distinción fundamental de Durkheim es la que establece entre *solidaridad mecánica* y *solidaridad orgánica* (1947): la primera hace referencia a las personas relacionadas sobre la base

de la *similitud* —gentes de idéntica actividad, como los estudiantes, p.e.—, mientras que la segunda hace referencia a aquellas personas relacionadas por su complementaridad, como los profesores y los alumnos en una facultad, o los maridos y las esposas. Al exponer las alianzas por matrimonio (afinidad), los antropólogos habitualmente distinguen entre dos tipos de familias: *familias de orientación* (aquella en la que nace el individuo) y *familias de procreación* (aquellas en las que el individuo se casa). Las relaciones entre estos dos tipos de familias, grupos locales y los grupos de parentesco (cfr. *infra*: linajes) es una de las principales preocupaciones de la descripción etnográfica y la teoría etnológica contemporáneas, y se la conoce habitualmente con el nombre de *teoría de la alianza.*

Los estudiosos de la teoría de la alianza están sobre todo preocupados por el significado del intercambio en las sociedades humanas. Los objetos intercambiados pueden ser o bien bienes puramente utilitarios, o bien valores, sagrados para el grupo en cuestión. El proceso de intercambio en sí mismo puede ser o bien inmediato o diferido. La compra de cazuelas y sartenes y su pago mediante dinero, o cualquier otro medio de intercambio, es un ejemplo de la primera forma de intercambio. En algunas sociedades, sin embargo, este tipo de intercambio aparece asociado con un tenaz regateo, siendo considerado generalmente como una forma «inferior» de alianza. Inferior en el sentido de que no da como resultado una reciprocidad (alianza) a largo plazo entre las dos partes que entran en relación. Este último tipo es precisamente el opuesto al primero. Los objetos intercambiados tienen valor tanto para el donante como para el receptor del don. La donación de la propia hermana a otro grupo

en matrimonio, o el regalo de un collar de conchas de espondilo rojo a un corresponsal mercantil en las Islas Trobriand (Melanesia), sin esperar una devolución inmediata, son ejemplos de alianza asimétrica. Aunque el intercambio de objetos de gran valor frecuentemente se ve acompañado de expresiones de desinterés y modestia, la devolución del don, generalmente desinteresado, es habitualmente obligatoria para poder invertir de este modo la relación acreedor-deudor. Más importante es, por ejemplo, el hecho de que la devolución provenga de otra parte. Los intercambios asimétricos de este último tipo, entonces, son diferidos, introducen tiempo y riesgo en la red de las alianzas, e implican a un mayor número de grupos que el intercambio directo. La vida social implica un constante toma y daca (Mauss 1954: 27), tanto a nivel de lenguaje como de intercambio matrimonial y de economía, y la teoría de la alianza intenta comprender a las sociedades humanas sobre la base de estos niveles de reciprocidad interrelacionados. Las mujeres, por supuesto, no son solamente objetos pasivos (signos) que los varones intercambian entre sí: «cada mujer preserva un determinado valor que depende de su talento, antes y después del matrimonio, para tomar parte en un dueto. Al revés que las palabras, completamente convertidas en signos, la mujer sigue siendo a la vez un signo y un valor» (Lévi-Strauss 1969: 496). Las mujeres, como todos sabemos, tienen un intelecto propio, y no es raro que puedan llegar a no sentirse a gusto con el hombre a quien han sido prometidas, resintiéndose contra quienes las obligan a hacer ese matrimonio. Se dan, además, con frecuencia conflictos entre los hombres mayores y las mujeres sobre las que han adquirido derechos (Hamilton 1974: 34). La situación real e ideal de intercambio no

siempre coinciden. Podemos, pues, resumir así las dos modalidades básicas de intercambio y algunos de los conceptos básicos de la teoría de la alianza:

1) *Intercambio asimétrico o generalizado.* La relación de alianza entre tres o más grupos es indirecta; esto es, si el grupo (a) da al grupo (b), éste debe dar a su vez a otro grupo, recibiendo (a) de ese otro grupo. Las relaciones de intercambio aparecen diferidas (un ciclo amplio de intercambios), introduciendo tiempo y riesgo en el esquema de los intercambios, pero permitiendo a la vez un número mayor de grupos en la red de alianzas. Generalmente este tipo de intercambio aparece asociado al matrimonio con (ésta es una de las categorías que incluye) la hija del hermano de la madre.

2) *Intercambio simétrico o restringido.* La relación de alianza entre dos grupos es directa (ciclo corto de intercambios). Si el grupo (a) da al grupo (b), el grupo (b) debe devolver a (a). Cada grupo es a la vez donante y receptor de mujeres. La inmediatez de las relaciones de intercambio incrementa su seguridad (eliminando tiempo y riesgo), si bien a costa de permitir la inclusión de menos grupos. Lo que importa más, tal vez, que el tipo (modalidad) de intercambio es el intercambio mismo. Si intercambio significa dar algo de sí mismo, el incesto, una especie de autismo sociológico, significa guardárselo para uno (Lévi-Strauss 1969: 497).

¿Qué son pues esas cosas concretas que, al menos en teoría, las familias pueden producir y retener para sí, y sobre las que las exigencias de una comunidad menos exclusivista insisten en que deben ser intercambiadas? Las mujeres y los diversos derechos en ellas inclusos que pueden ser intercambiados resultan, desde el punto de vis-

ta de los estudios de matrimonio y parentesco, elementales para la formación de comunidades morales.

Más fundamental para la supervivencia de los individuos y los grupos es la comida, y ya veremos que mujeres y comida se hallan estrechamente asociados, tanto simbólica como pragmáticamente, en el contexto de las ideas y prácticas de intercambio que constituyen las sociedades humanas. El don, tanto si es de comida como si es de mujeres, cuando es un objeto de valor (lo mismo que cuando es un signo), contiene en sí un espíritu que reclama su devolución, sea de manera idéntica (parentesco: acceso sexual, inmediato) o contrastada (comida: diferido [cfr. Mauss 1954: 10-11; Buchler 1978: 157]). La negativa al intercambio, o su no devolución —tanto si es de palabras (autismo), como de mujeres (incesto) o de comida (glotonería)— supone una negación de la vida social como tal, que siempre ha estado basada en un toma y daca.

EL INTERCAMBIO DE DERECHOS

Según Radcliffe-Brown (1962: 11-12) hay dos tipos de derechos y deberes correlativos que se intercambian: (1) derechos *personales* o derechos *in personam* y (2) derechos *sobre cosas* o derechos *in rem*. Los primeros son distintos de las relaciones contractuales ordinarias, que se terminan cuando ambas partes contratantes han cumplido sus mutuas obligaciones. Las relaciones maritales, por el contrario, son difusas y duraderas (para lo bueno y para lo malo) más que específicas y de corta duración (Schneider 1967). En ciertas sociedades en las que los derechos *in personam* son transferidos al grupo del marido, más que específicamente al marido, como ocurre en nuestra sociedad, los matrimonios no acaban con la muerte del cónyuge.

En aquellas sociedades donde existe la costumbre del levirato (un marido difunto es sustituido en el matrimonio por su hermano), la mujer continúa criando hijos para su marido, o más propiamente, para el grupo de su marido, tras la muerte de aquél. Y, como tales derechos, una vez transferidos, son inalienables, o bien el hermano menor del marido inicial (*levirato del menor*), o cualquier otro miembro de su grupo, asume el papel de padre genético (Murdock 1949: 29). El sororato es lo lógicamente opuesto al levirato, como costumbre que favorece el matrimonio de un varón con la hermana de su difunta esposa (Buchler y Selby 1968: 248).

Según una hipótesis de Gluckman (1950), formulada sobre la base de material etnográfico tomado de los lozi de Rhodesia del Norte y de los zulú de Natal (Sudáfrica), las tasas de divorcio guardan relación con el grado de patrilinealidad y la fuerza corporativa de los grupos de filiación patrilineales (cfr. Buchler y Selby 1968: 29). Cuanto más fuertes son los grupos de filiación, menores son las tasas de divorcio. L. Fallers (1957) ha reformulado esta hipótesis, sugiriendo que la estabilidad del matrimonio guarda relación con la medida en que las mujeres quedan absorbidas por el (patri)linaje de su marido. Allí donde los derechos *in genitricem* (derechos sobre la mujer en tanto que engendradora de hijos; los derechos *in uxorem* son derechos sobre la mujer en tanto que esposa; cfr. Buchler y Selby 1968: 28) son absolutamente transferidos al grupo del marido, el matrimonio queda estabilizado. En cambio, donde la mujer, en vez de resultar totalmente absorbida de este modo, continúa

como miembro del grupo de filiación en que ha nacido, las lealtades divididas desestabilizan el matrimonio e incrementan la tasa de divorcios.

Existe aún otra variante, aportada por Edmund Leach (1961), y fundada en varios casos etnográficos. Leach (1961: 119) ha dado graciosamente la vuelta a este rasgo, preguntando si el hecho determinante no será más bien el grado de permanencia con que el patrilinaje de nacimiento retiene los derechos jurídicos de control sobre sus miembros, en vez de la adquisición de derechos (*in uxorem, in genitricem*) por parte del patrilinaje del marido. He aquí la documentación etnográfica, o al menos un fragmento de ella, que Leach emplea como prueba:

1) No existen grandes diferencias entre los «jinghpaw ordinarios» (Birmania del Norte) y los lakher (Assam) en materia de filiación. Ambos tienen una organización patrilineal, y sería ciertamente engañoso sugerir que, en cierto sentido, unos son más patrilineales que los otros.

2) No existen tampoco diferencias significativas en las transacciones sobre la compensación matrimonial, que son complicadas, costosas y largas, o en las relaciones entre clases, rangos y matrimonios. Los jóvenes varones se espera que se casen por encima de su clase (hipogamia de clase) debiendo a toda costa evitar casarse por debajo de ella (hipergamia de clase).

Existe, sin embargo, una diferencia entre ellos, que es la que sirve a Leach para establecer su aserto. El matrimonio es indisoluble entre los jinghpaw ordinarios, perteneciendo los hijos al linaje del marido, y existiendo además un sistema de transmisión hereditaria de la viuda

(levirato). Los lakher, en cambio, presentan todo esto invertido: el divorcio es fácil y frecuente.

> los aristócratas jinghpaw «venden» sus hijas sin más: los gauri y los lakher desprecian hacer tal cosa, simplemente permiten a sus inferiores tener acceso sexual condicional a sus hijas sobre la base de un pago continuado de tributos. Esto puede sonar un tanto a lenguaje de granja de garañones, aunque la comparación no resulta del todo inadecuada. Las nociones lakher de clase suponen una idea de la «buena casta» de seres humanos muy parecida a la «buena casta» de caballos. En ambos contextos la «buena casta» es un bien valioso que tanto vale para vender como para alquilar (Leach 1961: 120).

Los derechos *in rem*, en tanto que distintos de los derechos personales (*in personam*), suponen reclamaciones no tanto en relación con una determinada persona, sino más bien «contra todo el mundo» (Radcliffe-Brown 1962: 12). En la mayor parte de los sistemas de matrimonio y parentesco africanos, los hombres tienen este tipo de derechos sobre sus mujeres, derechos que son infringidos por adulterio o abducción (Radcliffe-Brown 1962: 12). La infracción de tales derechos, en las sociedades tradicionales, es considerada como una afrenta no solamente contra el marido sino contra la confianza mutua (mediante el intercambio) en que se funda la sociedad. En prácticamente todas las sociedades australianas, los hombres de más edad tienen asegurado el monopolio sobre las mujeres más jóvenes del grupo, situación que de manera muy natural plantea una constante ten-

tación para las mujeres jóvenes (casadas) y los jóvenes varones (solteros) (Rose 1968).

En dichas sociedades (australianas) el sistema político (y económico) no es más que otro modo de enfocar el sistema de matrimonio y parentesco (Rose 1960): forma parte del mismo conjunto de intercambios (de comida y mujeres). El adulterio, en consecuencia, no es considerado de un modo muy diferente a como los americanos, por ejemplo, consideran las ofensas a la bandera. Los gerontocratas australianos actúan, pues, en consecuencia. Antes de arrojar sus lanzas sobre el seductor convicto, el marido acumula sobre él el descrédito social. La descripción que Hart y Pilling hacen de una ceremonia de degradación de este tipo entre los tiwi, grupo que vive en las Islas Melville y Bathurst, frente a la costa norte de Australia, ilustra perfectamente este aspecto:

> Resulta difícil poder resumir una de estas arengas, pero la fórmula general, sujeta a muchas variaciones de acuerdo con cada acusador individual, parecía estar construida sobre el establecimiento del máximo de contraste entre el carácter asocial y criminal de las acciones del joven y el hecho de ser miembro de una red de relaciones interpersonales en la que la ayuda mutua y las obligaciones recíprocas eran esenciales. Los oradores tiwi, por supuesto, no planteaban el asunto en términos abstractos. Enumeraban el largo catálogo de personas que habían hecho algo por el joven desde la fecha de su nacimiento, así como por sus antepasados y parientes, hasta que el catálogo abarcaba prácticamente a la tribu entera: pasado, presente y futuro. ¿Y qué había hecho él a cambio de todos estos favores? «El muy miserable y desagradecido truhán se pasa el tiempo remoloneando en torno a mi cabaña, etc., etc., y no sólo en torno a mi cabaña, sino que el año pasado es opinión general que se pasó haciendo lo mismo en torno a la cabaña de mi muy estimado compañero anciano, etc., etc.» No creemos estar sobreintelectualizando el contenido de estas arengas al decir que implicaban el recordatorio que el anciano hacía al joven de su deuda para con la sociedad, intentando con ello vehiculizar la idea de que la vida social requería de la ayuda mutua y la mutua confianza entre sus miembros.

Tras esta retórica, en Australia (Goodale 1971) o en cualquier otra parte se esconden siempre bien definidos y concretos intereses económicos. El valor, por ejemplo, del yerno para los cazadores y recolectores !kung de Nyae Nyae (Sudáfrica) podría ser representado para otros grupos de la siguiente manera.

> El servicio que un hombre proporciona es la caza. La gran preocupación de los !kung es la comida; continuamente hablan de ella y explican los servicios de la compensación matrimonial en términos de carne. Dicen: «Los maridos de nuestras hijas deben darnos carne. Somos viejos, o pronto lo seremos...» (Marshall 1976: 169).

Las ideas sobre el adulterio, como la mayor parte de las ideas sobre otros aspectos de la vida varían de una cultura a otra. Entre los toda del sur de la India (Colinas Nilgiri) el adulterio no es causa suficiente de di-

vorcio: se trataba de un asunto institucional y normativo (Rivers 1906). Igualmente, entre los kainang (Brasil: Henry 1941), se trataba de una conducta esperada. Entre los esquimales del norte de Alaska, al contrario de lo que suele creerse, no se permitía a los extranjeros tomar en préstamo a la esposa del anfitrión. Se trataba, más bien, de una especie de co-matrimonio, entre dos parejas, que implicaba el intercambio de esposas. Las parejas, en la mayor parte de los casos, vivían en poblados distantes, y los maridos iban alternativamente a dichos poblados a comerciar una vez al año, o con mayor o menor grado de frecuencia. En dichos co-matrimonios, las relaciones más importantes eran las establecidas entre las dos esposas (co-esposas) y los dos maridos (co-maridos), que implicaban ayuda mutua, amistad y protección (Heinrich 1960; Burch 1970).

Para poder entender cómo es posible que los grupos humanos tengan actitudes tan diferentes hacia conductas similares, es importante tener en cuenta de qué modo estas ideas se relacionan con otras ideas, formas institucionales, y variables económicas y ecológicas (Leach 1961a).

Relaciones elementales

Tras haber considerado brevemente algunas características cualitativas de la organización familiar, las prestaciones (dones) mediante las cuales las familias entretejen entre sí comunidades más amplias (la sociedad misma), y algunos de los actos (divorcio, adulterio) que amenazan la integridad del grupo, podemos volvernos ahora

a considerar las propiedades que de hecho fundan dichos lazos.

Todas las formas de familia se construyen a partir de dos nociones de parentesco a la vez contrastivas y complementarias: la consanguinidad y la afinidad, lo que los americanos llaman lazos de sangre (naturales) y lazos jurídicos, matrimoniales (culturales) (cfr. Schneider 1967).

Más exactamente, cualquier definición de la familia, con muy pocas excepciones (cfr. infra) debe implicar tres tipos de relaciones separables pero entreveradas:

(1) *una relación de consanguinidad*, que se da entre individuos biológicamente procedentes de un mismo progenitor (hermanos; inglés: *sibling*).
(2) *una relación de afinidad*, que se da entre esposos.
(3) *una relación de filiación*, que se da entre padres e hijos.

En muchas sociedades, aunque no ciertamente en todas, y debido a la preocupación por la legitimización de los retoños, las relaciones de filiación suponen a la vez relaciones de afinidad (matrimonio). Y en ciertas «sociedades» (los dravidianos, cfr., *infra*), las relaciones de afinidad son tan hereditarias como entre nosotros lo son las de consanguinidad. La cuestión de si las relaciones de descendencia o si las de alianza son las primarias (o prioritarias) es algo que despierta considerable interés en el pensamiento antropológico contemporáneo (cfr. Fortes 1959). Dichas relaciones suelen expresarlas los antropólogos de una manera tradicional, egocéntrica (desde el punto de vista de una determinada persona) y genealógica.

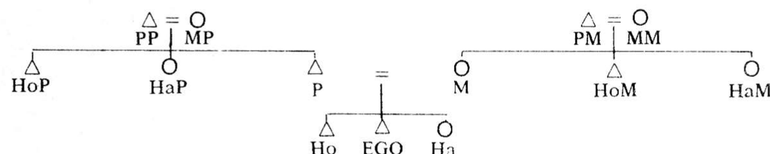


FIGURA 1. DIAGRAMA GENEALOGICO CONVENCIONAL.

En el diagrama genealógico convencional (Fig. 1), los triángulos designan a los varones, los círculos a las mujeres, los signos de igualdad el matrimonio (afinidad), las líneas verticales denotan las relaciones paternas (filiación) y las horizontales las relaciones de fraternidad (consanguinidad). La designación genealógica del parentesco, en relación con *ego,* se representa por medio de una *notación del producto parental.*[3]

P: padre	HaP: hermana del padre
M: madre	HoM: hermano de la madre
Ho: hermano	MP: madre del padre
Ha: hermana	MM: madre de la madre
Hjo: hijo	HjaHoM: hija del hermano de la madre
Hja: hija	

3. He adoptado para la traducción de esa notación las abreviaturas sugeridas por Carmen González de Chuaqu, en su versión de la *Introducción a la moderna antropología cultural,* de Ph. K. Bock (México, FCE, 1977) por tratarse de un manual de amplia difusión. Tal vez sería posible reducir la complejidad de dicha trascripción, utilizando para "hijo" e "hija", respectivamente, *Hi* y *He,* como el Prof. Valdés del Toro ha sugerido en alguno de sus cursos sobre parentesco de la Un. Autónoma de Barcelona. Desgraciadamente, dichos cursos no han sido publicados, mientras que el libro de Bock circula ampliamente por el mercado cultural. (N. del T.)

La columna de la izquierda enumera los *tipos de parientes primarios* (P, M, Ho, Ha, Hjo, Hja); la columna de la derecha enumera los *productos parentales de los primeros,* o tipos de parientes secundarios y terciarios, formados por la yuxtaposición de los tipos primarios entre sí.

El desarrollo del método genealógico, método que aún sigue siendo de considerable valor para la recopilación de datos sobre la herencia, la terminología del parentesco, y las reglas de matrimonio y residencia, es atribuida en la historia del pensamiento antropológico, a W. H. R. Rivers (1901-08, 1910). Rivers desarrolló este método mientras trabajaba como miembro de la expedición organizada por la Universidad de Cambridge a los Estrechos de Torres (Melanesia).[4] Su interpretación de la terminología del parentesco en relación con las formas de matrimonio estableció una posición teórica que ha tenido extraordinaria importancia para nuestra comprensión del desarrollo de los estudios de parentesco (cfr. ***infra*: sobre las** nomenclaturas del parentesco).

EL PROCESO DE INTERCAMBIO

Cualesquiera que sean aquéllos que la nomenclatura del parentesco y la composición del grupo definan como padre o hermano, una cosa queda clara: no es posible casarse con ellos. Esta caracterización mínima del incesto tiene, en lo que hace a sus aspectos positivos, una orientación hacia el intercambio que cada sociedad estructura según sus instrucciones particulares (reglas de

4. Cfr. tomo I, cap. 2.

matrimonio). Parafraseando a Lévi-Strauss (1956), las reglas del intercambio matrimonial proporcionan una especie de programa que extrae a las mujeres de sus familias de orientación respectivas, en las que han nacido, para drenarlas hacia sus familias de procreación. Al entregar los derechos que tienen sobre sus hermanas e hijas a otros grupos de hombres, cada grupo abre un diálogo, más que una guerra, en el que intercambia palabras y alimentos, a la vez que mujeres.

Ninguno de los bienes intercambiados (mujeres, comida, palabras) es tan importante como el intercambio en sí. El don es un hecho social total que está entretejido con otros aspectos de la cultura. Por ejemplo, entre los luvedu, tribu bantú de Africa del Sur, cuyo personaje central es una reina sagrada.

> No resulta fácil apreciar las inconmensurables implicaciones del matrimonio entre los luvedu. Ya que una cosa en concreto, los intercambios de ganado concomitantes lo transforman en algo distinto por completo del contrato entre dos individuos de diferente sexo entre nosotros. El hecho de que una mujer luvedu pueda, como cualquier hombre, casarse con una mujer, nos indica que nos hallamos en un mundo por entero distinto del nuestro. [¡Esto se publicó por primera vez en 1943!] El elaborado ceremonial refleja la enorme importancia del matrimonio y la red de lazos que se forjan mediante el trasvase de ganado. Los lazos que llegan a crearse de esta manera pueden adjudicarse a todo tipo de usos. Constituyen la base del anillo de intercambios *munywalo*. Ambos sostienen el sistema político, al incorporar, como hacen, los elementos extraños a

> la tribu, y extendiendo la red de relaciones por todo el país. Matrimonio y *munywalo* proporcionan la pauta incluso para tratar el homicidio: el asesinato no recibe venganza; mediante la entrega de ganado o de una hija, el asesino y sus parientes quedan atrapados en la red de intercambios; quien ha ocasionado la muerte pasa a convertirse así de criminal en pariente y la potencial querella de sangre se torna en relación de reciprocidad entre las gentes de la novia y las del novio (Krige y Krige 1956: 141).

El intercambio matrimonial ha sido representado por los antropólogos de esta sociedad según un modelo circular, en el que las mujeres se mueven en la dirección de las agujas del reloj, mientras el ganado (compensación matrimonial) adopta el movimiento inverso.

En sociedades como la nuestra, en la que existe una gran movilidad residencial, tanto dentro como fuera de las ciudades, y en las que la distancia social se basa en rasgos tales como los ingresos, la edad, la personalidad, el estilo, la profesión, etc., los «amigos» constituyen una especie de grupo de parentesco ficticio y complementario, fundado en la elección más que en la necesidad. Cuando el intercambio se funda en criterios tales, como la proximidad residencial o la extensión de las relaciones de parentesco a toda la sociedad, los parientes del individuo incluyen siempre más que familia de orientación y procreación.

La división de la caza, procurada en la cacería por los varones, sigue reglas estrictas de distribución que en parte están definidas por los lazos de afinidad (matrimoniales) y en parte por las relaciones de consanguinidad; siempre, no obstante, en términos de relaciones de pa-

rentesco más que de ocupación o de status, como en nuestra sociedad.

Por citar de nuevo a los cazadores y recolectores australianos, Richard Gould (1969: 16-17) describe la división de la caza[5] que practican los aborígenes del Desierto Gibson, en la Australia Occidental.

> Una vez asado el animal, cualquiera que sea su tamaño, se divide y reparte. Existen complicadas reglas que regulan el reparto de carne y otros alimentos entre las diversas clases de parientes. La regla básica es que cada animal se divida en un número fijo de porciones estipuladas que son ofrecidas a las diversas clases de amigos y afines del cazador presentes en el momento de la división. No ha lugar el almacenaje de carne, de modo que ésta debe ser repartida tan ampliamente como sea posible y consumida antes de estropearse. Ciertos tipos de parientes, como los yernos y los suegros, tienen opción a elegir primero, seguidos de las restantes clases de parientes, como los hermanos mayores y menores, quedando para lo último el propio cazador. Este reparto por turnos da lugar a un posterior reparto de cada uno de los agraciados entre sus propios padres, esposas e hijos.

Reglas de reparto de este tipo han podido recogerse de manera etnográfica prácticamente en todas las áreas culturales, y reflejan la organización de las relaciones y de los procesos de distribución que ligan entre sí a las familias en forma de comunidades sociales y morales (Lévi-Strauss 1969: 33). La tradición de las cenas y las

5. Véase Godelier, tomo IV, cap. I.

reuniones sociales en aquellas sociedades fundadas en categorías distintas al parentesco (o añadidas a éste) realiza una similar función distributiva, al tiempo que afirma la necesariamente más tenue relación de amistad y confianza mutua. En las cenas de gala podemos ver una sombra metafórica del intercambio indirecto de mujeres, practicado por las sociedades tradicionales (llamado *intercambio generalizado* de alimentos, más que intercambio inmediato de mujeres [*intercambio simétrico*]):

> La distribución organizada de productos alimenticios era, al parecer, aplicada anteriormente por los kaffir a los productos alimenticios tanto vegetales y lácteos como cárnicos. Pero incluso hoy la división de un buey en la plaza central de la aldea, o de la presa conseguida en la cacería, debe dar a los niños pequeños una escenificación de las funciones del parentesco y de la serie de obligaciones recíprocas que implica (Richards 1932: 79). Los thonga (Sudáfrica) asignan un anca al hermano mayor, una pata trasera al hermano menor, las otras dos patas a los hermanos mayores siguientes, el corazón y el riñón a las esposas, la cola y las posaderas a los parientes políticos, y una pieza de los ijares para el tío materno (Lévi-Strauss 1969: 35-36).

La familia, pues, tal como aparece en las prácticas de aquellas actividades que la definen, se compone de relaciones de afinidad, filiación y consanguinidad, de familias de orientación y de procreación (así como de relaciones más lejanas), dando y tomando cada uno lo que produce, sobre el acuerdo de conjunto de intercambiarlo entre sí.

Altruismo obligatorio

Un modo de entender estos intercambios entre y dentro de las familias se realiza sobre la base de una distinción de identidades sociales (pudiendo la identidad personal de cada individuo incluir a la vez el papel de padre, de cazador, de marido, etc., aunque en la mayoría de las ocasiones sólo uno de estos roles aparece situado en primer plano) implicadas y el modo como, a la luz de tales identidades (aspectos del «sí mismo» del individuo), los derechos y deberes de una determinada personalidad social «se distribuyen con relación a los otros» (Goodenough 1965a: 3). Los actores de las identidades sociales que aparecen en la cita de Gould (cazador, suegro, yerno, hermanos) se definen (de manera egocéntrica) por relación a uno de ellos: el cazador. El orden según el cual el cazador debe distribuir la carne cocinada requiere un cierto grado de altruismo obligatorio. Es ésta una regla cardinal de las relaciones sociales, la respuesta primitiva a nuestro Servicio de Distribución de las Rentas. Primeramente se cimentan las relaciones contractuales (de afinidad) entre grupos, luego los lazos de filiación con el propio grupo del cazador, y finalmente éste cumple consigo mismo una especie de «retención de impuestos». En la distribución de sus bienes más vitales, el grupo comunica el endeudamiento primordial de los individuos para con otros —aquellos de los que han recibido esposas—, los cuales, en su conjunto, componen la sociedad para cada individuo. De modo que, podemos decir, la distribución de alimentos y el intercambio de mujeres comunican, por medios diferentes, un mismo mensaje: para uno mismo en último lugar, para los demás primero. Asociación, ésta, que a menudo ha

sido puesta de relieve en la literatura sobre parentesco e intercambio:

> El grupo controla no solamente la distribución de mujeres, sino toda una serie de bienes valiosos. La comida, el más fácilmente observable de todos, es mucho más que el bien vital que en realidad es, ya que entre él y las mujeres se establece todo un sistema de relaciones reales y simbólicas, cuya verdadera naturaleza sólo gradualmente va manifestándose, pero que, aún comprendidos de la manera más superficial, son suficientes para establecer dicha conexión (Lévi-Strauss 1969: 33; cfr. Leach 1964; McKnigath 1973).

El pensamiento salvaje, que se expresa a través de la mitología primitiva, establece este mismo punto al invertir los valores del sistema normativo (para los otros primero, para uno mismo en último lugar), dibujando una especie de versión tipo Alicia en el País de las Maravillas del orden moral: donde cada persona puede guardar para sí cuanto consigue, sin tener que dar nada a los otros. Dichos textos míticos nos hablan de los yernos que dan a sus suegras una porción inadecuada de carne, suegras que persiguen a sus yernos en detrimento de sus propias hijas, y padres virtuosos en la práctica de la glotonería, que niegan el alimento a sus propios hijos. Utilizando una metáfora psicoanalítica, podemos decir que los mitos primitivos son una especie de mitología de tipo *id*, que expresa la irresponsabilidad instintiva (incesto, glotonería, asesinato), la negación sistemática del intercambio y la desconsideración anárquica de los valores tradicionales. Dichas sociedades, tal como aparecen en la

práctica, son extremadamente tradicionales y conservadoras, adhiriéndose tanto como pueden a sus valores tradicionales, y manteniendo de forma pertinaz sus ritos y demás aspectos de la vida social que aparecen antepuestos al individuo. Las sociedades modernas, por su parte, presentan una especie de mitología de tipo *superyó* (que acentúa el honor, la equidad y la honestidad), mientras en la práctica revela una extremada glotonería adquisitiva.

Un cortísimo, pero agudo cuento murngin (Tierra de Arnhem, Australia) ilustra perfectamente estos extremos (Warner 1958: 561-62).

Mito murngin: la madre y el hijo

Un niño se hallaba gruñendo junto al fuego de su madre. La madre le preguntó qué le pasaba, pero él no respondió y continuó gruñendo.

«¿Quieres que te dé miel?», preguntó ella.

«No», gruñó él.

«¿Quieres un poco de canguro?»

«No», gruñó él.

«¿Quieres unos huevos de tortuga?»

«No», volvió él a gruñir.

«¿O puercoespín?»

«No», respondió él gruñendo.

La madre fue enumerándole todas las cosas buenas que podía comer y beber y todas las demás cosas buenas del mundo, pero el niño sólo gruñía por toda respuesta. Entonces le dijo: «¿Quieres que te dé mi vagina?».

«Sí», lloró él, «es eso lo que quiero».

Vemos expresadas en este mito primitivo las enrevesadas relaciones simbólicas que enlazan la sexualidad con la comida. La madre ofrece al hijo lo que se supone que pueden ofrecer las madres (normativamente) a sus hijos (comida). El hijo, sin embargo, de manera edipiana, desea lo que los hijos se supone que sienten, según la teoría psicoanalítica, hacia sus madres, pero que no expresan: un deseo sexual. Reuniendo estos dos aspectos, podríamos decir que el citado mito trata de la «Edicomestibilidad».[6] En estos aspectos, como en otros, el pensamiento mítico mantiene una relación dialéctica —una especie de contracultura dentro de la cultura— con los intercambios obligatorios que atan y vinculan lo que denominamos organización social de un determinado grupo de gente. Es por esta razón por lo que algunos antropólogos sociales creen que la organización social, y las transacciones políticas y económicas que definen el grupo y la posición de cada persona dentro de él deben ser considerados en relación con la ideología del grupo (cfr. Geertz y Geertz 1975). Dado que aquélla (la infraestructura) nos dice lo que los actores se supone que deben hacer (construcciones de conducta adecuada) en el contexto de sus relaciones mutuas, ésta (la superestructura) nos provee de la teoría que puede hacer inteligibles las normas sobre la base de las desdichadas consecuencias que pueden seguirse cuando dichas normas no son obedecidas. Los márgenes míticos definen el centro, la organización de la familia y de la vida social.

La realidad de los intercambios se sitúa en algún lugar equidistante de las propensiones incestuosas de la mi-

6. El texto inglés dice *Oedibility*, jugando a la vez con los términos *Oedipus* ("Edipo") y *edibility* ("comestibilidad"). (N. del T.)

tología y la idealización implícita en la noción de don. La primera construye imaginativamente un mundo en el que el individuo puede tomar siempre sin tener nunca que dar. La segunda sugiere un no menos imaginativo y desinteresado altruismo, en el que el individuo siempre da sin esperar nada a cambio. Ambas tienen una cosa en común: conciben el intercambio como una relación exclusivamente contenida en el presente. Sin molestarse por el peso del pasado o las incertidumbres del futuro, el intercambio adquiere una autonomía propia, una serie de reglas que pueden ser trazadas sin hacer referencia a los que las hacen funcionar. En realidad, el intercambio, siempre implica un elemento de autointerés, un cálculo silencioso equilibrado en la relación por expresiones de desinterés. Entre los isleños de Trobriand, Weiner (1976: 213) nos dice que los habitantes de cada poblado

> leen los hechos de intercambio considerando los objetos y estilos de intercambio como muestras de actitudes y expectativas. De este modo, los objetos comunican lo que las palabras no pueden comunicar... la transacción habitualmente se considera como un acto realizado a la vez que permite a los participantes subvertir el hecho.

Aunque la transacción permite a los participantes trascender sus mutuas diferencias, al identificarlos, marca al mismo tiempo las diferencias. Parte de la paradoja del intercambio consiste en esto: aunque actuando de acuerdo con las expectativas del otro, cada individuo busca servir a sus propios intereses. Esta paradoja puede resolverse entendiendo el intercambio, no como un acto, sino más bien como un sistema de relaciones, fundado en el pasado y orientado hacia el futuro (Weiner 1976: 220). No existe contradicción necesariamente entre el hacer cada cosa en su situación adecuada, sirviendo al interés general, a la vez que se persiguen los propios intereses a largo plazo.

PARENTESCO SOCIAL Y BIOLOGICO

La distinción entre padre y madre resulta desmembrada por la antropología social en tres términos con sus imágenes sexuales correspondientes: (1) *padre genético y madre genética;* (2) *genitor y genetriz;* (3) *pater y mater.* La relación entre la madre genética (física) y la genetriz, o madre genética culturalmente definida, es habitualmente de identidad: la gestación es un hecho biológico que evidentemente resulta difícil de ocultar (Barnes 1961: 298; Gellner 1963: 243). La relación paralela entre padre genético y genitor no es ya tan evidente. Sabemos que el padre genético fertiliza el óvulo que se convertirá en niño, pero la fecundación resulta más difícil de revelar que la gestación. Según opina Barnes (1961: 297-298), la disparidad entre el padre genético y el genitor es desconocida; la relación entre dichos términos depende de pruebas circunstanciales (de tiempo y lugar) y de procedimientos eliminatorios (criterios serológicos), más bien que de pruebas concluyentes en uno u otro sentido. Fertilización y no fertilización son «consecuencias azarosamente asignadas de la copulación» (Barnes 1961: 295); sin el recurso a procedimientos eliminatorios y a pruebas circunstanciales, resulta en general difícil, si no imposible, establecer una distinción socialmente relevante entre copulación con fertilización y copulación sin fer-

tilización (cfr. Buchler 1966: 22). Y, aunque la identidad del padre genético pueda llegar a ser desconocida, el genitor —como personalidad social— «es habitualmente una persona claramente identificable, a la que sus convecinos consideran como el padre biológico del niño» (Barnes 1961: 297).

Entre la creencia de la comunidad (sobre el carácter de genitor de un determinado individuo) y la aceptación de las responsabilidades morales que tal creencia implica, aparece situado el individuo. En determinadas comunidades (Gran Caimán: Isla del Caribe), los hombres con bastante frecuencia se niegan a aceptar la noción cultural de la responsabilidad biológica: a pesar de las presiones sociales, la elección pertenece al individuo. En otras partes, la conformidad con las expectativas del rol no se restringe sólo a los «padres» que declinan el honor. Como Raymond Firth indica con relación a los tikopia (Polinesia) «...puesto que el sistema de parentesco se extiende a los parientes situados más allá del círculo inmediato de la familia, incluyéndolos en la familia en forma "clasificatoria", el individuo en un determinado momento puede decidir si acepta o no adoptar un determinado status parental. No simplemente decide no comportarse como debería hacerlo un cuñado; se niega *a ser* cuñado» (Firth 1956: 57).

En las sociedades humanas, la maternidad cultural es una interpretación, en dialecto moral, de las relaciones naturales. Es en estos términos como al menos un antropólogo ha sugerido que la maternidad física es a la naturaleza lo que la paternidad física es a la cultura (Barnes 1975). La maternidad cultural implica *necesariamente* una interpretación moral, mientras que la paternidad cultural implica una explicación natural *opcional*.

«Pater» y «mater» son, respectivamente, el padre social y la madre sociales; aquellos que asumen la responsabilidad del hijo. La sugerida universalidad de las relaciones genitor-genetriz significa, pues, que el embarazo y el parto tiene, como una de sus consecuencias, la adscripción cultural de la paternidad y la maternidad. Ello no significa que la composición real de los grupos domésticos refleje siempre dicha adscripción ideológica. Los grupos domésticos matrilocales («centrados en las mujeres») de los caribes, secciones de Latinoamérica y de Norteamérica, que generalmente se componen de una mujer, sus hijos y ocasionalmente los hijos de su hija, están claramente definidos por la ausencia de un corresidente varón adulto: el *pater*.

CICLOS DE DESARROLLO

En determinadas áreas (Latinoamérica y el Caribe), estos grupos domésticos se hallan en una fase de *ciclo de desarrollo de la organización doméstica* (proceso de crecimiento, dispersión y decadencia de las unidades domésticas); en otros (Norteamérica) se hallan generalmente condicionados por presiones sociales y económicas. La idea de *ciclo de desarrollo*, para el estudio de la organización de los grupos domésticos, fue inicialmente introducida por Meyer Fortes (1949a) para poder comprender la organización local (agrupamientos residenciales) de los ashanti del Africa Occidental. Según Fortes, los ashanti no se ajustaban a una norma doméstica fija, y, en consecuencia, atribuciones etnológicas como la *matrilocalidad* (residencia postmatrimonial con o cerca de los padres de la esposa) y la *patrilocalidad* (residencia postma-

trimonial con o cerca de los padres del marido) resultaban claramente inaplicables. Las diferentes formas de composición doméstica, según Fortes, podían ser consideradas diacrónicamente (históricamente) como otras tantas fases en el desarrollo de los grupos domésticos.

Estas fases incluían: (1) una *fase de expansión*, durante la cual los retoños aparecen emocional, económica y jurídicamente como dependientes de los padres; (2) una *fase de dispersión*, que se extiende desde el matrimonio de los mayores hasta el del menor de los hijos; y (3) una *fase de sustitución*, que termina con la muerte de los padres y su sustitución por la familia de los hijos (Fortes 1958; cfr. Buchler y Selby 1968: 53). Así, por ejemplo, un hogar de Gran Caimán compuesto de una mujer, sus hijos no casados y su hija con sus hijos (las hijas) no es infrecuente que entre en la fase de dispersión tan pronto las hijas se casan y establecen hogar propio. Antes de que un hombre pueda casarse, debe heredar o construir una casa propia. El matrimonio legitima a los hijos: establece al mismo tiempo una relación genitor-pater, sin tener en cuenta las definiciones vecinales previas de la paternidad biológica. Resulta pues azaroso, en el mejor de los casos, clasificar a los hijos como ilegítimos, o al grupo doméstico como matrifocal, sin hacer referencia a su posición diacrónica dentro del ciclo de desarrollo normativo de la comunidad en su conjunto.

En cualquier caso, la ausencia del varón que juega el papel de padre, no significa que no haya un individuo concreto que esté culturalmente definido como genitor. Como tampoco existen formas de organización familiar y doméstica que puedan ser consideradas como «desviantes»

o «patológicas»: todos se hallan condicionados y normados por contextos económico-sociales bien definidos.

Que el matrimonio, cuando aparece en muchas de las sociedades del Caribe, es una fase del sistema de emparejamientos, un posible resultado del ciclo doméstico (a lo largo del tiempo) de los grupos domésticos, más que un producto inicial, se halla claramente documentado en el estudio comparativo de M. G. Smith (1962) *West Indian Family Structura* («Estructura familiar de los nativos de las Indias Occidentales»):

> En Latane (Grenada) y en la Jamaica rural, el emparejamiento extrarresidencial continúa apareciendo, codo a codo, con la cohabitación consensual y el matrimonio. Las relaciones extrarresidenciales estables pueden convertirse en uniones domésticas consensuales; las relaciones estables se convierten en matrimonios. Estas uniones, como antes hemos mostrado, son de carácter estable. El matrimonio, así, resulta ser la forma final del emparejamiento, y ocurre en época tardía. Se ve, de forma típica, precedido por la cohabitación consensual, y es a esta posición intermedia a la que las uniones de este último tipo deben su estabilidad. En semejante sistema, las tasas de matrimonio sólo pueden llegar a incrementarse reduciendo las frecuencias de las restantes formas de unión que necesariamente preceden al matrimonio (Smith 1962: 262).

Richard Adams (1960) ha tomado en cuenta estos factores al examinar los tipos de familia, que son considerados sobre la base de tres relaciones diádicas, «la relación basada en el coito entre un hombre y una mujer...

que puede identificarse como díada sexual hasta que, o a menos que, sea reconocido como una unión marital, en cuyo caso se convierte en díada conyugal... la segunda, es la díada materna, compuesta por la madre y su hijo... y la tercera, la díada paterna, compuesta por padre e hijo» (Adams 1960: 39). Haciendo uso de estos tipos relacionales, Buchler y Selby (1968: 26-27) han construido una matriz simple de formas de familia, sobre la base de las siguientes convenciones:

> El signo más (+) indica la presencia de relación, el signo menos (—) su ausencia. En la parte superior de la matriz aparecen: DP, que hace referencia a la «díada paterna», DM, que indica la «díada materna», y DC, o «díada conyugal». En términos sencillos, pues, la presencia de las tres díadas relacionales indica la presencia del tipo de familia nuclear de Murdock (cfr. Murdock 1949): una relación matrimonial reconocida —marido/mujer— y una relación entre el marido y sus retoños —padre/hijo— y entre la madre y sus hijos. La ausencia (en la matriz) de la díada paterna y de la díada conyugal, con presencia de la díada materna, indicaría una familia de tipo «matrifocal». Las columnas cuarta y quinta indican la ausencia o presencia de múltiples díadas conyugales. W+ indica que un hombre se halla casado con más de una mujer, mientras que H+ indica una mujer casada con más de un hombre (Buchler y Selby 1968: 26).

Este modo de construir tipologías de formas de familia, sobre la base de la presencia o ausencia de determinadas relaciones diádicas, más que sobre la base del

CUADRO 1. MATRIZ DE TIPOS RELACIONALES PARA LAS FORMAS DE FAMILIA (Buchler y Selby 1968: 27)

Nomenclatura tradicional	*DP*	*DM*	*DC*	*Ep+*	*E+*	*BO*[a]	*BA*[a]
Matrifocal	–	+	–	–	–	–	–
Matrifocal extensa	–	+	–	–	–	–	+
Nuclear	+	+	+	–	–	–	–
Patrilineal extensa	+	+	+	–	–	+	–
Familia troncal	+	+	+	–	–	+	–
Matrilineal extensa	+	+	+	–	–	–	+
Poligínica	+	+	+	+	–	–	–
Poliándrica	+	+	+	–	+	–	–
Patrilineal extensa poligínica	+	+	+	+	–	+	–
Matrilineal extensa poligínica	+	+	+	+	–	–	+
Patrilineal extensa poliándrica	+	+	+	–	+	+	–
Matrilineal extensa poliándrica	+	+	+	–	+	–	+
Poligínico-poliándrica	+	+	+	+	+	–	–
Patrilineal extensa poligínico-poliándrica	+	+	+	+	+	+	–
Matrilineal extensa poligínico-poliándrica	+	+	+	+	+	–	+
Kibbutz	–	–	–	–	–	–	–

[a] Se supone aquí que si la poliginia o la poliandria se encuentran a nivel de los padres, se encontrarán igualmente a nivel de los abuelos. No se ha previsto entrada aparte a nivel de abuelos para acomodar los casos anómalos.

tipo de términos como tal, desemboca en una serie de dificultades.

1) No excluye, como forma de organización familiar, a las familias sin varón corresidente. Aunque es importante reconocer, para determinadas áreas culturales (p.e. el Caribe) la claridad analítica que se desprende del hecho de tratar familia y grupo doméstico como marcos de referencia diferenciados (Clark 1957; Solien 1959; Smith 1962), el uso de la díada materna reconoce la po-

sibilidad de que existan familias, lo mismo que grupos domésticos, con genitor, pero sin pater. En lo que a los agrupamientos residenciales respecta, esto se corresponde con lo que Solien (1959) ha llamado grupo doméstico *consanguíneo* (sin lazos de afinidad), más que afín, entre los negros caribeños (de Honduras Británica). Este tipo de agrupamiento residencial ha ido extendiéndose cada vez más en los últimos años, al aumentar el número de individuos solteros que adoptan niños. Otra variante muy de moda del grupo doméstico consanguíneo es la que representa el creciente número de parejas corresidentes no casadas que eligen tener hijos. Esta misma forma de grupo doméstico puede surgir como resultado de muy diferentes constricciones e ideas acerca de las relaciones sociales.

Entre nuestros parientes primates más cercanos, como por ejemplo los chimpancés, así como entre los más lejanos antecedentes evolutivos, como puedan ser los monos aulladores sudamericanos, la unidad madre-hijo es el único grupo estable. Los sexos copulan casi al azar (Gough 1971: 762). Una sexualidad más restrictiva y menos promiscua aparece, en cambio, asociada a aquellos primates subhumanos (macacos rhesus, babuinos del Africa Oriental y Meridional) que presentan jerarquías de machos: hallándose la dominancia de rango asociada con la inteligencia y la fortaleza física. Los machos de superior rango tienen derecho de acceso privilegiados sobre las hembras que pueden, o bien ejercer, o ceder, en épocas fuera de los períodos de estro a los machos de menor rango.

El grupo doméstico matrifocal, la estabilidad primaria madre-hijo, con gran frecuencia asociada con uniones consensuales, aparece unida en muchos grupos humanos

con una forma debilitada de jerarquía masculina. La díada materna, como unidad estable, aparece asociada en muchas áreas del Caribe, así como entre los negros americanos, con pobres oportunidades por parte de los varones para conseguir empleos fijos e ingresos monetarios seguros:

> El bajo status y escaso poder económico en los sistemas económicos y de clase reacciona sobre sus roles en los sistemas domésticos, haciéndoles imposible el ponerse a la altura de sus normas (Smith 1975: 125).

Desde el punto de vista de las clases bajas, la existencia de un marido o padre corresidente no es condición necesaria para la constitución de un grupo doméstico (Schneider y Smith 1973: 56). El grupo doméstico basa su existencia en la cooperación de las mujeres adultas estrechamente ligadas, así como en el intercambio de bienes y servicios entre parientes masculinos y femeninos (Stack 1974: 103; cfr. Stack 1970; Gonzales 1970).

2) Ayuda a definir aspectos de las familias *poliándricas* (varios hombres casados con una sola mujer), como es el caso clásico de los nayar de Kerala Central (India), sobre cuya unión de tipo *sambandham* nos dice Kathleen Gough (1959):

> ...parece claro que el marido no tenía derechos exclusivos sobre la esposa. Tenía solamente, en común con otros hombres, privilegios sexuales que la esposa podía retirar en cualquier momento. Nuevamente vemos que son los derechos de la esposa los que son importantes. La mujer tiene derecho a re-

cibir regalos de sus maridos durante los festivales, regalos de escaso valor económico pero de gran prestigio, ya que establecen a la esposa como bien favorecida por los hombres. Pero, lo más significativo de todo era el derecho a que sus gastos de parto fueran pagados por uno o más esposos de la casta adecuada, esto es, el derecho a que su hijo le fuera abiertamente reconocido un padre biológico del rango ritual requerido.

A pesar de las sustanciales diferencias sociales y culturales entre los grupos domésticos consanguíneos del Caribe (así como de determinadas áreas de Latinoamérica y Norteamérica) y la poliandria de la India, ambos proporcionan medios normativos para la legitimación de los derechos de nacimiento de los hijos: el reconocimiento cultural de la paternidad biológica, tanto si es como estadio del ciclo del desarrollo o a través del pago rutinario de los gastos del parto.

Los problemas descriptivos que plantea el parentesco del área del Caribe y las relaciones entre el parentesco blanco y negro en los Estados Unidos pueden ser entendidas sobre la base de dos aspectos básicos de los términos de parentesco. Estos son: (a) su *aspecto clasificador u ordenador* y (b) su *aspecto de designación de rol o de relación.* El primero hace referencia a la clase o categoría a la que son asignadas las diversas categorías genealógicamente diferenciadas de parentesco. El segundo a las diversas conductas de rol que se simbolizan por medio de los términos de parentesco (Schneider y Homans 1955). En el parentesco americano, la clase media mezcla ambos aspectos (a *y* b), mientras que las clases bajas, al menos en determinadas comunidades (Stack

1974), las diferencia. Existe una madre (a), aunque sean varias las personas implicadas en la función maternal (b).

Estas distinciones analíticas clarifican a su vez determinados rasgos del término categorial familia. Aunque dichos rasgos han sido extraídos de un estudio etnográfico de un sector de clase media del (Norte de) Londres, tienen directa relevancia para los casos que brevemente hemos considerado: (1) la familia es un término relativo más que una constante. El término es definido de manera empírica por el contexto y en general es relativo a la situación residencial (Firth, Hubert y Forge 1970: 91). (2) La inclusión o exclusión de parientes en la familia no es cuestión de criterios estrictamente formales: distancia genealógica, grado de consanguinidad y afinidad. La familia es más bien un término de *significado afectivo*, que expresa un sentido de identidad con determinadas personas (Firth, Hubert y Forge 1970: 205). Estas consideraciones sugieren una posible relación entre dos categorías que están en frecuente contraste entre sí: familia y amistad. Por definición, la amistad se basa en el sentimiento, un sentimiento de afecto, de altruismo mutuo: «la paradoja de la amistad radica en lo siguiente: aunque los favores de la amistad deben ser gratuitos, deben con todo ser recíprocos si se quiere mantener el statu quo moral que la funda» (Pitt-Rivers 1975: 97).

Comenzamos esta sección revisando brevemente las posibles relaciones entre parentesco social y físico, y ello nos condujo de manera más o menos directa a la consideración de (1) el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos; (2) la tipología de las formas de familia y de grupo doméstico; y (3) la legitimación de los derechos de nacimiento de los niños. La sección que sigue tratará de los sistemas de parentesco.

Todo sistema de parentesco tiene al menos dos aspectos: (1) el sistema de la nomenclatura del parentesco (clasificación) y (2) el sistema de actitudes que con él se asocian (Lévi-Strauss 1945; Radcliffe-Brown 1952a, 1952b; Eggan 1955).

La relación entre (1) y (2) se relaciona, variando en cierto modo los términos, con lo que E. H. Rivers (1907) quería decir al hablar de naturaleza doble de los sistemas de parentesco, la relación entre consanguinidad y status. Existe una diferencia básica entre estos dos diferentes sentidos. Mientras que la posibilidad de acceder al estatuto jurídico puede fundarse en una previa capacitación para acceder a la inclusión en la categoría designada por el término de parentesco, el estatuto jurídico no es condición indispensable para la inclusión en dicha categoría. Las funciones maternas y paternas no son rasgos definidores de las clases maternales y paternales. Aunque constituyen rasgos de dichas clases, son rasgos contingentes (sentido connotativo) más que definidores (sentido definitivo: Scheffler 1972: 317).

NOMENCLATURA DEL PARENTESCO

La forma de clasificación iroquesa se halla estrechamente asociada con el desarrollo de los estudios de parentesco, una permanente preocupación de la antropología social. El padre Laffitau, misionero jesuita, describió ya la clasificación de los consanguíneos iroqueses en época tan temprana como 1724 (Tax 1955), y el descubrimiento de Henry Morgan de que los indios (seneca) iroqueses del interior del Estado de Nueva York clasificaban a sus parientes según un sistema muy similar al de los ojibwa

de la orilla meridional del Lago Superior (con los que no tienen ningún parentesco lingüístico) dio lugar a un ambicioso estudio comparativo de los sistemas de parentesco (Eggan 1966: 3-4). Este estudio encontró su culminación en su *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* (Morgan 1871), libro que marca al mismo tiempo la fundación de la antropología social y de los estudios de parentesco (Lévi-Strauss 1953: 539). El desarrollo de estos dos campos, uno general (la antropología social) y otro específico (los estudios de parentesco) ha estado siempre estrechamente asociado.

El tipo iroqués de clasificación aparece definido, en su dimensión más básica y difundida, por la distinción entre parientes paralelos y parientes cruzados. Según esta lógica, los *hermanos del mismo sexo de los padres* de un individuo, esto es, el hermano del padre y la hermana de la madre, aparecen terminológicamente fundidos, clasificados junto con el padre y la madre de dicho individuo, y recibiendo sus respectivos hijos la misma denominación que los hermanos biológicos del individuo. Se trata de los *parientes paralelos primarios*. Mientras que los *hermanos de los padres del individuo que sean del sexo opuesto*, es decir, el hermano de la madre y la hermana del padre (junto con sus hijos), pasan a constituir los *parientes cruzados primarios* del citado individuo. Podemos, así, decir que las nomenclaturas iroquesas de parentesco mezclan determinados tipos de parientes lineales (los situados en línea directa ascendente o descendente a EGO) con los colaterales (es decir, los situados en una línea indirecta, tanto ascendente como descendente, con respecto a EGO), siendo éstos considerados como parientes paralelos, mientras diferencian de éstos otro tipo de colaterales (los de sexo cruzado). Esta distinción primaria

paralelo/cruzado (cfr. *infra* Figura 2) se usa asimismo para definir otras categorías de parentesco genealógicamente más distantes en el sistema clasificatorio, como por ejemplo:

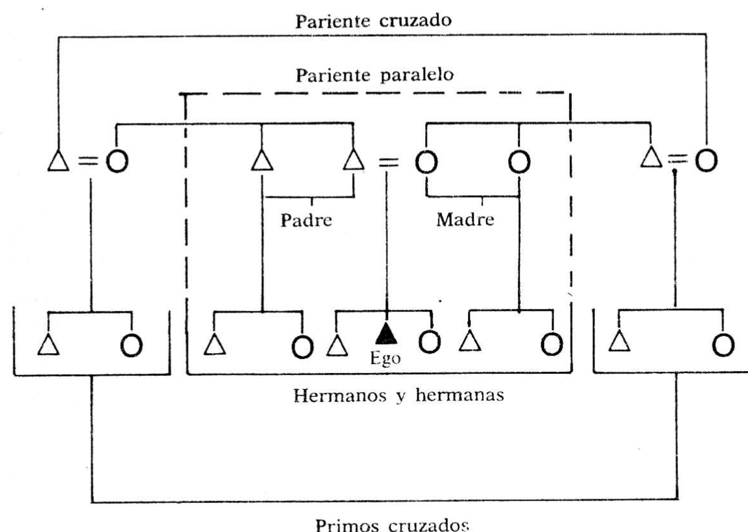


FIGURA 2. DISTINCION DE PARIENTES PRIMARIOS PARALELOS/CRUZADOS: TIPO IROQUES.

No existe un solo tipo de distinción paralelos/cruzados, sino muchas clases, empleadas por los diversos sistemas de nomenclatura del parentesco. Las definiciones de la ditinción paralelos/cruzados que hemos propuesto en absoluto sirven como reglas que den cuenta, de diferentes maneras, de los diversos tipos de nomenclatura del parentesco que usan esta distinción. Algunas (Popisil 1960; Lounsbury 1964a), aunque no todas (Kay 1965, 1967) estas distinciones se basan en modos genealógicos de contabilizar el parentesco (cfr. Tyler 1966).

CUADRO 2. PRINCIPIOS DE CLASIFICACION EN LA GENERACION DE LOS PADRES *

Principio de clasificación	*Parentesco lineal*	*Parentesco colateral*		*Número de términos*
Generacional	P M	HoP HaP	HoM HaM	1 término: lineales y colaterales se hallan mezclados.
Lineal	P M	HoP HaP	HoM HaM	2 términos: colaterales mezclados y diferenciados del parentesco lineal.
Colateralidad bifurcada	P M	HoP HaP	HoM HaM	3 términos: diferentes términos para los lineales y para cada tipo de colaterales.
Fusión bifurcada	P M	HoP HaP	HoM HaM	2 términos: 1 tipo de colaterales fusionado con los lineales: el otro tipo de colaterales recibe un término distinto.

* Los diferentes principios de clasificación dentro de la generación de los padres, según lo cual los parientes lineales se hallan o bien fusionados o diferenciados del parentesco colateral, pueden ser de cuatro clases: generacional, lineal, colateralidad bifurcada, o fusión bifurcada. Estos principios pueden ser ilustrados sobre la base de la relación existente entre la clasificación de padre (P), hermano del padre (HoP) y hermano de la madre (HoM), por un lado, y la de madre (M), hermana de la madre (HaM) y hermana del padre (HaP) por otro.

EXTENSIONES Y NOMENCLATURAS DEL PARENTESCO

Las adscripciones (genitor/genetriz) unidas con las relaciones de hermandad (hermano/hermana) forman la base de la que los niños hacen derivar las clasificaciones de parentesco más «distantes genealógicamente», como parte de su desarrollo lingüístico (y en general, cultural), mediante un proceso de extensión que parte de las relaciones primarias (P, M, Ho, Ha), según reza la hipótesis extensionista (Malinowski 1929, Murdock 1949, Lounsbury 1964, Scheffler 1973; cfr. Scheffler y Lounsbury 1971). Tesis, ésta, que queda perfectamente explicada por uno de los padres fundadores de la antropología social.

> Puesto que, sociológicamente, el parentesco es un compuesto y una red compleja de lazos, cada una de las nomenclaturas nativas está compuesta por diversos estratos o sistemas de designación del parentesco. Un sistema se usa sólo para los padres y miembros del grupo doméstico. Otro estrato de apelaciones de parentesco se extiende al siguiente círculo de parientes más próximos, la hermana y el hermano de la madre, el hermano y la hermana del padre, y sus respectivos hijos y padres. Otro tipo de términos de parentesco es el que se aplica a los parientes menos próximos de la vecindad. Finalmente están aquellos términos de parentesco usados en sentido verdaderamente clasificatorio, parcialmente fundado aunque nunca del todo en distinciones de clan (Malinowski 1930).

En el caso de la terminología de parentesco iroqués, la extensión parte de las categorías de parentesco primario, que son producto de la relación genitor/genetriz (P,

CUADRO 3. TIPOLOGIA DE LAS NOMENCLATURAS DE PARENTESCO SOBRE LA BASE DE LA CLASIFICACION DE PARIENTES DE LA GENERACION DE EGO Y LA DE SUS PADRES
(Adaptado de Hoebel 1972: 46) *

Clasificación dentro de la gen. de Ego		*Clasificación dentro de la gen. de sus padres*	
Tipo	*Función y bifurcación*	*Tipo*	*Función y bifurcación*
iroqués, crow, omaha	Primos cruzados ≠ Primos paralelos = Hermanos	Función bifurcada	P = HoP ≠ HoM M = HaM ≠ HaP
esquimal	Primos cruzados = Primos paralelos = Hermanos	Lineal	HoP = HoM ≠ P HaP = HaM ≠ M
sudanés	Primos cruzados ≠ Primos paralelos ≠ Hermanos	Colateralidad bifurcada	P ≠ HoP ≠ HoM M ≠ HaP ≠ HaM
hawaiano	Primos cruzados = Primos paralelos = Hermanos	Generacional	M = HaM = HaP P = HoP = HoM

* Clave: [≠] categorías bifurcadas o diferenciadas; [=] categorías mezcladas o equiparadas. Aunque los tipos iroqués, crow y omaha de clasificación entran dentro del mismo tipo, de acuerdo con los criterios aquí empleados, son, de hecho, diferentes en muchos otros aspectos: (1) el tipo iroqués equipara entre sí a todos los primos cruzados, diferenciándolos de las restantes clases de pariente. (2) El tipo crow: (a) clasifica la generación descendente del lado paterno, siguiéndola exclusivamente a través de las mujeres, junto con los parientes de la generación ascendente (p. e. HjaHaP, HjaHjaHaP = HaP; HjoHaP, HjoHjaHaP = P); (b) clasifica a la generación descendente del lado materno, siguiéndola exclusivamente a través de los varones, junto con los parientes de la generación descendente, según el principio de reciprocidad (HjoHoM = Hjo, HjaHoM = Hja o HjaHo). (3) El tipo omaha, en principio, es la imagen invertida del tipo crow: (a) clasifica la generación descendente del lado materno, siguiéndolas exclusivamente a través de los varones, junto con los parientes de la generación ascendente (p. e. HjoHoM = HoM; HjaHnoM = HaM); y (b) clasifica a los parientes de la generación descendente del lado paterno, siguiéndola exclusivamente a través de las mujeres, junto con la generación descendente (HjoHnoM = HjoHa; HjaHoM = HjaHa).

M, Ho, Ha) *con aquellos que son iguales* (los parientes paralelos: P=HoP; M=HaM, Ha=HjaHaM, HjaHoP, Ho=HjoHoP, HjoHaM), a los cuales se define y distingue por relación a los que *son diferentes* (los parientes cruzados: HoM, HaP, HjoHoM=HjoHaP,HjaHaP=HjaHoM).

TERMINOLOGIA DRAVIDIANA

Ahora bien, existe otro tipo de nomenclatura del parentesco, propio del sur de la India, y recogido etnográficamente en otras áreas culturales, muy similar al tipo iroqués, a pesar del hecho demostrable de su diferencia. A este tipo suele denominársele en la literatura etnológica terminología de parentesco dravidiana, a partir de los pueblos de habla dravídica del sur de la India, que son quienes lo emplean (Dumont 1953a, 1953b, 1957). La diferencia surge de la traducción de la distinción paralelos/cruzados del sistema iroqués a la clasificación y uso dravidianos. Ya que, según L. Dumont, el hermano de la madre y la hermana del padre *no* son parientes consanguíneos cruzados en los sistemas dravidianos: son considerados más bien afines, o mejor, *afines hereditarios*, según puede traducirse como «padre y madre políticos». Están, podríamos decir, en la configuración ideal del sistema dravidiano, casados entre sí. Y, sus hijos, más que primos cruzados (hijos del hermano de la madre y de la hermana del padre), como ocurriría en la nomenclatura iroquesa, son cuñados y cuñadas, marido o mujer. El contraste de principio, así pues, en los sistemas dravidianos se establece entre consanguíneos (paralelos en iroqués) y afines (cruzados, en iroqués), y estas clasificaciones, como veremos más adelante, se dice que expresan

una «regla positiva de matrimonio». La diferencia entre estos dos tipos (iroqués/dravidiano) puede clarificarse mediante un simple diagrama (cfr. Figura 3).

Los sistemas de tipo iroqués y de tipo dravidiano suelen aparecer asociados casi con cualquier tipo de sistema de filiación o de grupo de parentesco, y sus diferentes formas de expectativa con respecto al matrimonio entre clases de parientes puede tener las mismas consecuencias terminológicas. Por estas y otras razones, al menos algunos antropólogos han concluido que

> ...ninguna inferencia válida sobre la estructura social (por ejemplo, reglas de matrimonio o tipos de grupos de filiación) puede deducirse de estos tipos de terminología del parentesco o viceversa. Lo más que puede decirse es que allí donde no existen parientes afines que sean clasificados como parientes de determinado tipo o categoría, en principio, puede darse algún tipo de expectativa sobre el matrimonio con determinado tipo o categoría de parientes (Scheffler 1971: 252).

Otros antropólogos, en cambio, han sugerido que las configuraciones sociales, o al menos las expectativas normativas asociadas con status jurídicos concretos, pueden leerse, como si se tratara de un texto, a partir de la terminología misma (Dumont 1957; Neadham 1962). Uno de los problemas asociados con este tipo de análisis es que las prácticas (las reglas matrimoniales) asociadas con determinados tipos de nomenclaturas de parentesco tienden a presentar una distribución mucho más restringida que las nomenclaturas mismas.

Estos dos estilos interpretativos son otros tantos as-

pectos de una historia ya vieja en la antropología social, en realidad, la elección entre lo que podría llamarse operadores restringidos del parentesco y operadores generalizados. Tanto las nomenclaturas del parentesco como las configuraciones sociales son sistemas de clasificación, y aunque resulta poco probable que uno produzca o refleje directamente al otro, no menos es reflejo de un cierto oscurantismo ignorar uno de ellos mientras se intenta leer el otro.

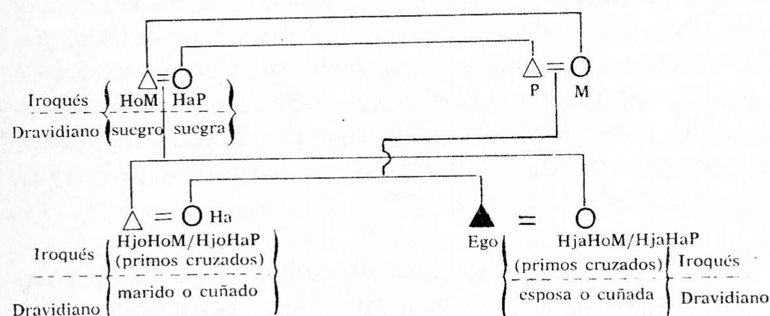


FIGURA 3. DIFERENCIAS RELEVANTES ENTRE LOS SISTEMAS IROQUES Y DRAVIDIANO

ESTILOS DE INTERPRETACION DEL PARENTESCO

Otro estilo de análisis del parentesco interpreta la terminología del parentesco sobre la base de otras categorías sociales y rasgos de las siguientes categorías: formas de familia, agrupamientos localizados (territoriales) de parientes, y organización de los status jurídicos que constituyen los grupos de filiación. La idea teórica fundamental que subyace a este enfoque es claramente formulada por Leach (1958: 143) en su revisión del análisis aceptado del parentesco trobriandés (cfr. Malinowski 1929), un caso etnográfico clásico: «...los términos de parentesco son categorías de palabras por medio de las cuales el individuo aprende a reconocer los agrupamientos significativos de la estructura social en que ha nacido...». En concreto, este tipo de enfoque a menudo da como resultado *definiciones no genealógicas* de términos de parentesco, tales como (para los términos de parentesco trobriandeses que denotan, genealógicamente, «hermano de la madre», «hermano mayor», «hermano menor»): «los varones domiciliados en el poblado de mi propio subclán categorizados por edad y generación» (Leach 1958: 132). Nótese que las clases de parientes son definidas por características y rasgos significativos compartidos que no necesariamente tienen que ver con la genealogía. En esta forma de entender el sistema iroqués, «hermano» no necesariamente sería definido como el significado (sentido) primario de una determinada clase de parentesco, como tampoco HjoHoP o HjaHaM serían considerados como sentidos secundarios, derivados mediante extensiones genealógicas. Las clases de parentesco, denotadas por un mismo término, pueden simplemente definirse mediante criterios residenciales basados en la pertenencia a una determinada congregación ritual, grupo de filiación, grado de edad, o combinación de uno de estos tres atributos. La diferencia entre éste y los estilos estrictamente genealógicos de análisis se relaciona



en parte con los rasgos de clase que son considerados como contingentes o definitorios.

Dentro de la tradición del formalismo americano, existen dos métodos de análisis distintos, aunque complementarios: (1) el análisis transformacional (Lounsbury 1964b) y (2) el análisis componencial (Goodenaugh 1956). El primero hace derivar, mediante *definiciones de producto parental,* las adscripciones de clase de parentesco más distantes genealógicamente, de las definiciones «primarias» (HoP de P, HaM de M, MjaHaM de Ha, HjoHoP de Ho, etc.). El segundo define las clases de parentesco mediante *definiciones de producto de clase,* mediante la fabulación de rasgos distintivos.

El producto final, resultado de un análisis transformacional, constituye un conjunto de *reglas de reescritura.* Reglas que permiten al analista y presumiblemente también al nativo que las ha incorporado, definir el significado de cada clase de parentesco como extensión de los significados primarios a los más distantes (productos parentales). Las reglas como tales (en los sistemas de tipo iroqués) producirán toda clase de parientes paralelos cuando se apliquen al significado primario de las clases de los parientes paralelos (Ho y Ha). Cualquier miembro de un grupo que emplee un código de parentesco iroqués, tendrá que empezar por aprender a usar estos términos para designar a los parientes paralelos, en su sentido primario, con respecto a los «hermanos» y «hermanas». Posteriormente dichos sentidos, de acuerdo con la teoría extensionista, se expanden para generar sentidos secundarios y tal vez terciarios de la misma palabra. Las extensiones siguen vías genealógicas. Esta ampliación de la referencia constituye la forma de relación semántica que suele recibir el nombre de *polisemia,* en la que dos

o más sentidos (significados) de una misma palabra aparecen relacionados entre sí, compartiendo determinados rasgos distintivos, derivados unos de otros (Scheffler y Lounsbury 1971: 6).

El análisis componencial (Goodenaugh 1956) deriva históricamente del análisis clásico ideado a principios de siglo por Kroeber (1909). En él, Kroeber delineaba algunas de las dimensiones básicas que configuran las nomenclaturas del parentesco:

Componentes de parentesco: Productos de clase

(1) La diferencia de sexo de los parientes (padre/madre, tío/tía, hermano/hermana);
(2) La diferencia de sexo del informante (los egos masculinos y femeninos con frecuencia designan los mismos parientes con conjuntos diferentes de términos);
(3) Las diferencias relativas de edad, o diferencias dentro de la misma generación (hermano mayor de la madre/hermano menor de la madre, hermana menor/hermana mayor);
(4) Diferencias entre generaciones (hija y madre, nieto y abuelo);
(5) Diferencia entre parentesco lineal y colateral (hermana y prima, madre y tía);
(6) Diferencia entre parientes conectados por matrimonio («afinidad») y parientes conectados genéticamente («sangre») (madre y esposa, hijo y yerno, hermano y cuñado);
(7) Diferencias entre la situación vital y el status

de la persona a través de la cual se establece la relación (vivo o muerto; *defunción*);

(8) La diferencia de sexo de la persona a través de la cual se establece el parentesco (hermana de la madre o hermano del padre, hermano del padre o hermana de la madre); (cfr. la sección precedente dedicada a la nomenclatura de parentesco iroquesa).

Estos principios reciben actualmente el nombre de *dimensiones semánticas*. Recibiendo las diferencias de sexo de los parientes o las variables discriminatorias (Goodenaugh 1965: 273), y los diferentes valores adjudicados a dichas dimensiones (varón o hembra, por ejemplo) el nombre de rasgos semánticos de la dimensión. El significado de cada conjunto de términos, en este método de análisis, se consigue mediante la intersección o entrecruce de los rasgos sobre las distintas dimensiones. Así, por ejemplo, una madre, según este sistema de recuento de parentesco es: mujer, lineal (línea directa ascendente), de una generación anterior y a una unidad de distancia de EGO. Si no se tomara en cuenta la unidad de distancia en relación con el rasgo *una generación anterior*, el pariente en cuestión, entonces, podría haber sido por igual *una madre o una abuela*. La *solución componencial* se da una vez han sido tomados en cuenta todos los rasgos, definiéndose unos por relación a los otros de la manera dicha.

Como mínimo se necesitan tres rasgos binarios distintivos para diferenciar entre sí cada uno de los ocho tipos de parentesco primarios. Sea por ejemplo (1) la dimensión sexual diferencial del sexo, o sea varón (+) vs hembra (—), represente (2) lo adyacente (+) frente a la

misma generación (—) y (3) la familia de orientación (+) frente a la familia de procreación (—) (Wordick 1973: 1639-1640). Se trata en este caso más de una distribución de tipos de parentesco mediante rasgos diferenciales, que de una solución componencial:

CUADRO 4. DIFERENCIACION DE LOS TIPOS PRIMARIOS DE PARENTESCO

	P	*M*	*Ho*	*Ha*	*Hjo*	*Hja*	*E*	*Ep*
(1)	+	–	+	–	+	–	+	–
(2)	+	+	–	–	+	+	–	–
(3)	+	+	+	+	–	–	–	–

No hay necesariamente contradicción entre las interpretaciones componenciales y las teorías generativas. Las discriminaciones componenciales entre términos de parentesco primario son compatibles tanto con la explicación generativa como con el producto parental de las restantes discriminaciones. Esta relación entre producto de clase y producto parental parece corresponderse con el modo intuitivo como los niños americanos aprenden a establecer las discriminaciones de parentesco.

Los niños aprenden a diferenciar lo que los antropólogos llaman parientes primarios aplicando dimensiones como las de edad y sexo a los parientes cercanos: aquellos que viven con ellos o próximos a ellos. No es necesario suponer que el aprendizaje de dichas dimensiones sea consciente: más bien, las distinciones que establecen, tanto de palabra como de hecho, pueden describirse con dichas dimensiones. Los productos parentales no son más que un medio de definir las relaciones del individuo con sus parientes empleando proposiciones de tipo genealógi-

co. Definiéndolas por referencia a preguntas —hechas a sí mismo o a otros— del siguiente tipo:

1) ¿Qué tío?
2) ¿Qué sobrino?

¿Son éstos modos de explicar cómo alguien se relaciona con quien pregunta? Es éste un modo de resolver la ambigüedad referencial, describiendo una posición genealógica más que circunscribiendo una identidad social.

Mama y papa: ontogenia del parentesco

Los niños americanos parecen aprender primeramente los nombres de los roles de parentesco dentro de la familia nuclear; para el diccionario de su estilo íntimo y su desarrollo acústico, *mama* y *papa* antes que los más distantes padre y madre; luego ciertas variantes coloquiales de hermano y hermana: *mani, manito,* o cualquier otro primer nombre equivalente. La diferencia entre los nombres y sus variables coloquiales es relativa, ya que las primeras, posteriormente, pueden convertirse en sustitutos (cariñosos) de las otras.

Robin Burling ha sugerido que el uso de estas etiquetas para personas implica la adquisición de dos dimensiones semánticas o variables discriminativas: (1) la diferencia de sexo de los parientes, y (2) las diferencias de edad. La prueba, según Burling (1970: 70), puede verse en la práctica infantil: la aceptación de los otros cuatro términos empleados en la familia nuclear (esposa, marido, hijo e hija) como sinónimos de los cuatro primeros. Las ecuaciones tácitas de este tipo dan como resultado cuatro clases conceptuales, definidas por la intersección de dos dimensiones.

edad	padre/marido	madre/esposa
	hermano/hijo	hermana/hija
	sexo	

La tendencia de los niños a identificar (1) los nombres de los roles dentro de la familia —«mama», «papa» para los niños— con (2) los nombres de los roles dentro de la familia —para los adultos, «esposa», «marido»...— anticipa una discriminación posterior, que se adquiere durante el segundo estadio. Si bien el estadio inicial de toda cosa revela en buena medida lo que los estadios posteriores intentan ocultar. No abandonemos tan rápidamente estas distinciones elementales.

Sonido y sentido

Están, en primer lugar, los términos mismos, principalmente los de la variedad mamá-papá. ¿Cómo es que las palabras que designan «padre» y «madre» muestran tan notables similitudes fonológicas en casi más de 500 culturas distintas (Murdock 1959)? La realidad es ésta. Y, aunque hay excepciones, existe una marcada tendencia estadística a la aparición de los siguientes sonidos para designar los términos de parentesco, desde un punto de vista cultural-comparativo (Jakobson 1960):

1) Consonantes difusas, que pueden ser representadas por nuestras letras p, b, t, d, m, n, *más*

que consonantes compactas del tipo k, g, n, z; y
2) oclusivas simples (k, g, d, t, p) y nasales (m, n) *más que* sonidos complejos como v, s, f, z.

Los hechos acústicos que describen los términos de parentesco del tipo mamá-papá necesitan ser explicados sobre la base de los conocimientos fonológicos de que disponemos. Todos los niños gorjean, balbucean, emiten más o menos los mismos sonidos, aunque, una vez ya adultos, atribuyan distintos significados a muy distintas combinaciones de sonidos. Empiezan a hacer esto ya desde el principio, mostrando sus adquisiciones iniciales la universal tendencia de los humanos a imponer formas a los contenidos. En el caso de los niños, el contenido lo forman los elementos de ruidos y balbuceos, las formas son los contrastes sonoros de los padres entre determinadas vocales y determinadas consonantes. El significado se atribuye a las secuencias vocálico-consonánticas (c/v) máximamente contrastivas, del tipo *pa, ba, ta, da.* Cuando resultan reduplicadas nos vemos ante ruidos controlados de las variantes que habitualmente suelen encontrarse: *papa, baba, tata, dada.* En éste, como en otros casos del lenguaje, la reduplicación tiene una finalidad definida: significar la consecución de un sentido. Los ruidos controlados iniciales que cualquier niño produce, como sonidos hablados reconocibles, son del tipo *mama.*

Jakobson sugiere que los valores que suelen adjudicarse a dichos sonidos pueden relacionarse con las sensaciones de la lactancia y la posición de los labios adoptada en el acto de mamar. Si tal teoría resultara válida sería fácil establecer extensiones plausibles: resulta ser probable que las relaciones estrechas de mutua dependencia puedan ser señaladas por los sonidos *m, n, p, t,* que son sonidos «fáciles» de controlar, sería igualmente probable que otras relaciones marcadas por el tabú y el temor tendieran a ser señaladas por sonidos «difíciles», p.e. k, g, z, que, según recoge Murdock, sólo con escasa frecuencia suelen aparecer a nivel parental (Leach 1971: 78-79).

Existe, pues, «un período transicional en el que *papá* apunta a aquel de los padres que se halla presente, mientras *mamá* señala el requerimiento a cumplir una determinada demanda o la demanda de presencia de quien satisface las necesidades del niño...» (Jakobson 1960: 131). La tesis de Leach (1971) es que sonido, sentido y emoción se hallan ligados entre sí desde el principio. Los nombres de los roles de parentesco están más bien cargados que vaciados de emoción; la cubierta está llena. Entre otras cosas, esto significa, como Leach ha demostrado claramente, tanto con la terminología kachin como con la cingalesa, que los términos de parentesco pueden distribuirse por cajas (clases) sonoras (fonológicas), y que dichas clases son socialmente significativas (Leach 1971: 93, 96).

Los indios sirionó de Bolivia emplean el término *paba* para referirse al padre (así como a otros parientes: Holmberg 1948: 459, cfr. 1950). La forma *paba* la emplean las mujeres y los niños como referencia de primera persona, mientras que los varones adultos emplean la forma *seru,* que suele glosarse como *mi padre.* La diferencia entre ambas formas es muy similar a la que se establece entre «dady» (=papi) y «father» (=padre) en muchas comunidades del sur de los Estados Unidos (Wordick 1975: 249).

La forma usada por los varones adultos («mi padre») es el mismo término que los sirionó emplean para designar al marido (Wordick 1975: 261). Existe aún otro término de parentesco para designar al marido que puede usarse en aquellas situaciones en las que no resulta muy claro si una mujer está hablando de su padre o de su marido. En kachin, existe una cierta proximidad fonológica entre marido (*la*) y padre (*wa*), y entre esposa (*num*) y madre (*nu*). (Leach 1971: 96).

ANALISIS DE LAS NOMENCLATURAS DEL PARENTESCO: REGLAS DE EXTENSION

Una vez considerados los aspectos que relacionan entre sí nutrición, ontogénesis de los términos parentales, sentido y emoción, podemos volver al análisis de tipo algebraico, preocupado exclusivamente por el significado definitivo. Dicho enfoque se interesa fundamentalmente por la ampliación de la referencialidad a lo largo y lo ancho de la genealogía, lo que constituye una forma de polisemia. Necesitamos, para poder abordarlo, unas pocas abreviaturas:

(1) *Designadores sexuales*:
  ♂ = varón (EGO, pariente masculino vinculador, o pariente masculino)
  ♀ = hembra (EGO, pariente femenino vinculador, o pariente femenino)

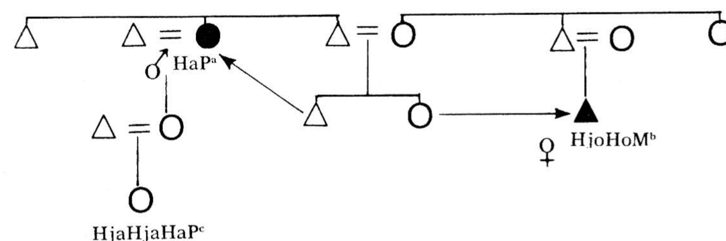
(2) *Productos parentales*: Estos pueden ser tanto secundarios (HoM) como tipos de parientes genealógicamente más distantes (HjoHoM, HjoHjoHoM), que se escriben yuxtaponiendo los

símbolos de los tipos primarios (P, M, Ho, Ha, Hjo, Hja):

HaP = hermana del padre
HjoHoM = hijo del hermano de la madre
HjaHjaHaP = hija de la hija de la hermana del padre

De modo que, anteponiendo los designadores sexuales a los productos parentales se podrán conseguir abreviaturas del tipo siguiente: 1) ♂ HaP, que tendría que leerse como *hermana del padre de cualquier persona del sexo masculino;* (2) ♀ HjoHom, que debería leerse *hijo del humano de la madre de cualquier persona del sexo femenino;* o, sin designadores sexuales: HjaHjaHaP = *hija de la hija de la hermana del padre de cualquier persona* (cfr. Figura 4).

FIGURA 4. DESIGNADORES SEXUALES Y PRODUCTOS PARENTALES



[a] Hermana del padre de cualquier persona del sexo masculino.
[b] Hijo del hermano de la madre de cualquier persona del sexo femenino.
[c] Hija de la hija de la hermana del padre de cualquier persona.

La regla de *media hermandad* (*half-sibling*) expresa la necesidad de establecer una distinción obligatoria entre hermanos plenos y medio hermanos.

Regla de media hermandad
HjoP → Ho; HjoM → Ho;
HjaP → Ha; HjaP → Ha;

Sea siempre considerado el hijo de los padres de Ego hermano de Ego (Lounsbury 1964b: 360). La flecha simplemente significa que siempre que se vea *hijo del padre* o *hijo de la madre,* debe reescribirse (reducirse a) *hermano;* y siempre que se vea *hija del padre* o *hija de la madre,* debe reescribirse *hermana,* sin más. Lo que Lounsbury (1964b: 360) llama regla de fusión —y su corolario— tiene quizás un poco más de truco, pero no mucho:

Regla de fusión: ... Ho ♂ → ... ♂ ; y ... Ha ♀ → ... ♀
y su
Corolario: Ho ♂ ... → ♂ ...; y Ha ♀ ... → ♀ ...

La regla de fusión simplemente dice que siempre que se vea al hermano o hermana de una persona, perteneciente al mismo sexo que ésta —de ahí el designador sexual masculino (♂) después de Ho y el femenino (♀) después de Ha— que sea además vínculo para con otro pariente —lo que indican los puntos suspensivos (...) que preceden a Ho y a Ha— el pariente debe ser equiparado a la persona que está ligada (...) al pariente en cuestión. Así por ejemplo, en HjoHoP o HjaHaM, P corresponde a ♂ en la regla, y M a ♀ en la regla, mientras que Hjo e Hja ocupan el lugar de los puntos suspensivos (...) indesignados que aparecen después de Ho y Ha. Esto equivale a suprimir a los hermanos y hermanas en determinados contextos genealógicos. La regla no tiene mucho sentido en sí misma, pero combinada con la regla de media hermandad, podemos ver que sirve para establecer la apropiada reducción de los parientes paralelos en los sistemas de tipo iroqués:

(1) HjoHoP → HjoP (mediante la regla de fusión)
→ Ha (mediante la regla de media hermandad)

o

(2) HjaHaM → HjaM (mediante la regla de fusión)
→ Ho (mediante la regla de media hermandad)

Sabemos que el hijo del hermano del padre y la hija de la hermana de la madre reciben, en los sistemas de tipo iroqués, el mismo nombre que se aplica al hermano y a la hermana, respectivamente. Estas reglas de extensión (aquí aplicadas como *reglas de reducción*) amplían la referencialidad de los sentidos (significados) primarios a los sentidos más distantes de la misma clase de parentesco. El compartir determinados rasgos de significado definitivo supone que unos derivan de otros. Lo que no es solamente producto de la mente de los antropólogos: los teóricos del parentesco nativos explican la forma de sus órdenes de parentesco en un estilo muy parecido.

Limitaciones del análisis

¿Cuáles son las relaciones existentes entre análisis basados estrictamente en el sentido definitivo y los procesos del pensamiento? Aunque se ha atribuido un carácter psicológico a este tipo de análisis, tal atribución es fruto

de una confusión. Y la fuente de dicha confusión es la tendencia a equiparar clasificación y definición con pensamiento y modos de pensamiento. Al tiempo que distribuye las cosas en clases, la evaluación empírica de las diferencias y las similitudes proporciona la base a partir de la cual procede el pensamiento; la evaluación empírica como tal, sin embargo, no debería confundirse con el pensamiento. Las relaciones entre clasificación y pensamiento vienen a ser como el tablero de ajedrez y sus piezas por un lado y las reglas, inferencias y decisiones que constituyen el juego, por otro. Otra objeción a las citadas formas de descripción y análisis como ámbitos cognitivos es la que hace referencia a su interés más o menos exclusivo por la denotación (sentido definitivo) en perjuicio de la connotación (sentido contingente).

Connotación-denotación

Los rasgos distintivos constituyen las condiciones tanto necesarias como suficientes para la inclusión de un ítem dentro de una clase. Las relaciones entre los rasgos distintivos y los objetos que sirven para diferenciar son similares a las relaciones que en contabilidad guarda la columna de las entradas con respecto a la línea de resultados. Como mínimo, cualquier varón separado una generación de EGO en línea ascendente, viene a equivaler a un padre. Pero si esto es todo lo que papi puede significar, no es mucho. Si mami significa nutrición, entonces papá significa algo distinto de los atributos definitivos de la clase de parentesco. No es sólo ya que tales definiciones, en tanto que definiciones, sean tautologías, ecos más que inferencias. Existe además otro pro-

blema que deprecia aún más su valor semántico (significación, sentido). Para la gente en general son los atributos connotativos de las categorías, los que aparecen asociados con las categorías de pensamiento, aunque no necesariamente con la definición, los que habitualmente configuran la significación comunicativa de una categoría. Roy D'Andrade expresa muy bien a este respecto el modo como los americanos, en el marco de su modelo cultural, piensan acerca de las enfermedades. El énfasis, en este caso, se pone en el hecho de pensar sobre *las relaciones entre cosas*, en vez de sobre el significado, la reducción o la derivación de clases concretas...

> ...parece como si los atributos de la enfermedad por los que los informantes parecen más preocupados y aquellos que suelen emplear para hacer inferencias sobre las enfermedades, fueran no tanto los rasgos distintivos o definitorios, como los atributos connotativos, del tipo «gravedad», «contagio», «curabilidad», etc. Por ejemplo, lo que la gente sabe sobre el cáncer no es lo que define a la célula como cancerosa, sino más bien el hecho de que tener un cáncer es generalmente fatal y doloroso. Si el día de mañana un biólogo descubre un suero que cure todas las clases de cáncer, los rasgos definitorios de la enfermedad seguirán siendo los mismos. Sin embargo, el descubrimiento ayudará a cambiar el modo como es pensado el cáncer, y esto es lo cultural, social y psicológicamente importante en este caso (D'Andrade 1976: 178).

Casi la misma significancia, connotativa más que denotativa, podría atribuirse a los vocabularios de paren-

tesco. Aunque los rasgos definitorios de las categorías de parentesco establecen un aspecto de la base empírica del parentesco, la clasificación como tal no puede equipararse con el pensamiento. Novelistas y mitos totémicos saben algo sobre el parentesco que algunos antropólogos al menos parecen haber olvidado: el significado relacional y sugestivo de las categorías de parentesco. Los conceptos de parentesco guardan una relación y una emoción continuas, más que discontinuas, con el mundo. Las categorías de parentesco pueden usarse para significar relaciones entre cosas que guardan una muy distante asociación con la lógica de las conexiones genealógicas. En la mitología australiana, el águila y el cuervo representan la relación padre-hijo. Ambos pájaros son comedores de carne, aunque uno de ellos es un cazador (Aguila: padre) y el otro un ladrón (Cuervo: hijo), un sustractor de comida. El contraste significativo establecido entre ambos pájaros se basa en su respectivo tamaño y fortaleza. Esta distinción presta fuerza al contraste cazador/ladrón (Blows 1975). Son estos rasgos connotativos, más que los rasgos distintivos genealógicamente fundados, los que resultan cultural, social y psicológicamente reveladores.

El análisis de los rasgos distintivos, como hemos visto, da como resultado definiciones básicas y explícitas de categorías y clases de parentesco, o de cualquier otra clase de forma de pensamiento que pueda darse. Y las definiciones, en cuanto definiciones, no son más que tautologías.

> Limitar la lógica al estudio de las tautologías es una sana estrategia, pero centrar el estudio de cómo entiende la gente el mundo en que vive en el estudio de la verdad definitoria es un procedimiento mucho menos razonable (D'Andrade 1976: 177).

Basado empíricamente en la clasificación, el pensamiento la trasciende. Pensar implica hacer uso de relaciones, esto es, de inferencias fundadas en decisiones que afectan a la verdad o falsedad de las proposiciones por relación a la verdad o falsedad de otras proposiciones (D'Andrade 1976: 179). Los conceptos del parentesco pueden conformar algunos de los bloques constructivos de estas proposiciones, pero, incluso en el interior del discurso antropológico, jamás podrán sostenerse de manera culturalmente relevante por sí mismos.

LAS INTERPRETACIONES SOCIOLOGICAS DEL PARENTESCO: PERSPECTIVA HISTORICA

Una vez hemos considerado, aunque sea de manera breve, varios enfoques diferentes de las relaciones de parentesco, es hora de volver la vista a una mucho más antigua interpretación de los términos de parentesco: la sociológica (cfr. Schneider 1968). Esta sección servirá como preludio al análisis de la relación entre grupos de filiación y clasificaciones de parentesco (Cap. 2).

Lewis Henry Morgan (1871) dividió las terminologías del parentesco en dos tipos, las *descriptivas* y las *clasificatorias*: las primeras distinguían, según él, entre parientes lineales y colaterales (las clases cruzadas de los sistemas iroqueses), mientras que las segundas los fusionaban entre sí (los equiparaban): las clases paralelas en iroqués, P=HoP, M=HaM, HjaHaM=Ha, HjoHoP=Ho, etc. Pero Morgan enfocó esta distinción (descriptivos/cla-

sificatorios) como un principio para dividir los sistemas en tipos discretos, como una especie de tipología de las razas sin mezclas genéticas, y sostuvo que las formas descriptivas eran posteriores, evolutivamente, a las de tipo clasificatorio. Según su particular visión, las terminologías del parentesco están determinadas por las reglas sociales (p.e. las diferentes formas de matrimonio), aunque posteriormente muchas de las terminologías sobrevivieron a las reglas de matrimonio que originalmente las habían producido (causado). Empleando este tipo de lógica evolucionista reconstructiva, basada en relaciones de causa (p.e.: las formas de matrimonio) a efecto (las clasificaciones de parentesco),

> la razón por la que el padre y el hermano de la madre son clasificados juntos en los sistemas clasificatorios era para él muy simple. Si una mujer se casaba con su hermano, el padre de este hombre se convertiría entonces en el hermano de su madre. Siendo el padre y el hermano de la madre una misma persona, era pues razonable que fuera designado con el mismo término de parentesco. Cuando el padre y el hermano de la madre son designados con el mismo término de parentesco, así pues, se trata de una supervivencia de esta forma de matrimonio (Schneider 1968: 8).

Morgan creía que la más primitiva forma de sistema clasificatorio era la que los antropólogos llaman actualmente de tipo hawaiano. El principio clasificatorio que regía dicha nomenclatura parecía ser una fusión de lineales y colaterales de cada generación (los padres y los hijos de Ego pertenecen al mismo tipo de parientes lineales; mientras que los primos y sobrinos de Ego son parientes colaterales: los primeros en línea ascendente o descendente; los segundos no): en semejante lógica clasificatoria no parecía haber más que padres y madres en la generación, hijos e hijas en la generación de los hijos de Ego, abuelos y abuelas en la segunda generación ascendente, y nietos y nietas en la segunda generación descendente. De todo ello, Morgan dedujo una confusión de relaciones, un estado de apareamiento generalizado previo a la emergencia de la familia, al que él dio el nombre de promiscuidad primitiva. Morgan, podríamos decir, había tomado prestado el principio biológico de que la ontogénesis del individuo (en este caso, el desarrollo sexual), recapituló el desarrollo filogenético de la especie, dándole una interpretación cultural. Sabemos ahora que el sistema hawaiano distingue entre «parientes verdaderos, o lineales» y parientes «clasificatorios, o colaterales» (Pukui y Elbert 1955), estableciendo igualmente, dentro de cada generación, distinciones mayores-menores. Esta forma de clasificación suele hallarse invariablemente asociada, como más adelante veremos, con la organización de la familia, el reconocimiento de los derechos legales de los hijos, la paternidad, y otros aspectos de la vida familiar pertenecientes a sociedades con las más diversas formas de nomenclatura del parentesco. Los grupos humanos que presentan un método hawaiano de contabilización del parentesco no son ni más ni menos promiscuos que otros grupos.

La *Historia de la sociedad melanesia* de W. H. R. Rivers (1914) proveyó una reconstrucción histórica basada en gran medida en las formas de matrimonio y otras instituciones sociales anteriores cuya existencia previa él infirió de las clasificaciones de parentesco. Aunque Rivers

partía de la teoría evolucionista de Morgan, insistió sin embargo en la importancia de la relación de determinación existente entre instituciones sociales y formas de clasificación del parentesco. A. R. Radcliffe-Brown tuvo una gran importancia en el desarrollo de esta forma de pensamiento social: estaba fundamentalmente interesado por las relaciones entre formas de clasificación del parentesco y organización de los grupos de desunifiliación (Radcliffe-Brown 1952c, 1962; Eggan 1949, 1950), aunque hizo no menos notables contribuciones al estudio de las actitudes ritualizadas (relación jocosa y de evitación de determinados parientes). Las actitudes ritualizadas entre parientes constituyen un aspecto del sistema de parentesco que resulta complementario de la terminología del parentesco (Radcliffe-Brown 1952a, b; Eggan 1955; cfr. sección final).

BIBLIOGRAFIA

Adams, Richard N. 1960. «An inquiry into the nature of the family.» In: G. E. Dole y R. L. Carneiro (eds.), *Essays in the Science of Culture.* Nueva York: Crowell.

Barnes, J. A. 1961. «Physical and social kinship.» *Philosophy of Science* 28: 296-299.

—. 1975. «Genitor: Genitrex: Culture: Nature.» In: J. Goody (ed.), *The Character of Kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bateson, G. 1973. «Social planning and the concept of deutero-learning.» In *Towards an Ecology of Mind.* Nueva York: Ballantine.

Blows, M. 1975. «Eaglehawk and Crow: birds, myths and moieties in south-east Australia.» In: L. R. Hiatt (ed.), *Australian Aboriginal Mythology. Essays in Honour of W. E. H. Stanner.* Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Buchler, Ira R. 1966. «On physical and social kinship.» *Anthropological Quarterly* 39: 17-25.

—. 1978. «The Fecal Crone.» In: Ira Buchler and Kenneth Maddock (eds.), *The Rainbow Serpent: A Chromatic Piece.* La Haya y París: Mouton.

—, y Henry A. Selby. 1968. *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method.* Nueva York: Macmillan.

Burch, Ernest S., Jr. 1970. «Marriage and divorce among the north alaskan Eskimos.» In: Paul Bohannan (ed.), *Divorce and After.* Nueva York: Doubleday.

Burling, R. 1970. «American kinship terms once more.» *Southwestern Journal of Anthropology* 26: 15-24.

Clark, E. 1957. *My Mother Who Fathered Me: A Study of the Family in Three Selected Communities in Jamaica.* Londres: Ruskin House.

D'Andrade, R. 1976. «A propositional analysis of U.S. American beliefs about illness.» In: K. Basso y H. A. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology.* Alburquerque: University of New Mexico Press.

De Vore, Irven (ed.), 1965. *Primate Behavior: Field Studies of Monkeys and Apes.* Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

—, y K. R. L. Hall. 1965. Baboon ecology. In: I. De Vore (ed.), *Primate Behavior.* Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

Drummond, L. 1978. «The transatlantic nanny: notes on a comparative semiotics of the family in English-speaking societies.» *American Ethnologist* 5 (2): 30-43.

Dumont, L. 1953a. «The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage.» *Man* 53: 34-39.

—. 1953b. «Dravidian kinship terminology.» *Man* 53: 54.

—. 1957. *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship.* Londres: Occasional Paper of the Royal Anthropological Institute, no. 12.

Durkheim, Emile. 1947. *The Division of Labor in Society.* Glencoe: The Free Press. (Trad. castellana: *La división del trabajo social,* Buenos Aires, Ed. Schapiro.)

Eggan, Fred. 1949. «The Hopi and the lineage principle.» In: M. Fortes (ed.), *Social Structure.* Oxford: Clarendon Press.

—. 1950. *The Social Organization of the Western Pueblos.* Chicago: University of Chicago Press.

—. 1955. «The Cheyenne and Arapaho kinship system.» In: F. Eggan (ed.), *Social Anthropology of the North American Tribes.* Chicago: University of Chicago Press (2nd ed.).

—. 1966. *The American Indian: Perspectives for the Study of Social Change.* Chicago: Aldine.

Fallers, L. A. 1957. «Some determinants of marriage stability in Busoga.» *Africa* 27: 106-121.

Firth, R., J. Hubert y A. Forge. 1970. *Families and Their Relatives. Kinship in a Middle-Class Sector of London. An Anthropological Study.* Nueva York: Humanities Press.

Fortes, M. 1958. «Introduction.» In: *The Developmental Cycle in Domestic Groups. Cambridge Papers in Social Anthropology,* no. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1959. «Descent, filiation, and affinity.» *Man* (o.s.) 59: 193-197, 206-212.

Fox, R. 1975. «Primate kin and human kinship.» In: R. Fox (ed.), *Biosocial Anthropology.* Londres: Malaby Press.

Freud, S. 1913. *Totem and Taboo* (Standard Edition 13). Londres: Hogarth. (Trad. castellana: *Totem y tabú,* Madrid, Alianza, 1975.)

Frisch, K. von. 1967. *The Dance Language and Orientation of Bees.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Geertz, Hildred and Clifford Geertz. 1975. *Kinship in Bali.* Chicago: University of Chicago Press.

Gellner, E. 1963. «Nature and Society.» In: *Social Anthropology. Philosophy of Science* 30: 236-251.

Gonzales, N. 1970. «Toward a definition of Matrifocality.» In: N. E. Whitten y J. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives.* Nueva York: The Free Press.

Goodale, J. 1971. *Tiwi Women.* Seattle: University of Washington Press.

Goodenough, W. H. 1955. «A problem in Malayo-Polynesian social organization.» *American Anthropologist* 57: 71-83.

—. 1956. «Componential analysis and the study of meaning.» *Language* 32: 195-216.

—. 1965a. «Rethinking status and role.» In: M. Banton (ed.), *The Relevance of Models for Social Anthropology.* Nueva York: Praeger.

—. 1965b. «Yankee kinship terminology: A problem in componential analysis.» In: E. A. Hammel (ed.), *Formal Semantic Analysis.* Special Publication, *American Anthropologist* 65, 5(2): 259-287.

Gough, Kathleen. 1959. «The Nayars and the Definition of Marriage.» *Journal of Royal Anthropological Institute* 89: 23-24. (Trad. castellana: «Los nayar y la definición del matrimonio», en L.-Strauss, *La Familia,* Barcelona, Anagrama, 1974.)

—. 1971. «The origin of the family.» *Journal of Marriage and the Family* 33(4): 760-771.
Gould, Richard. 1969. *Yiwara: Foragers of the Australian Desert*. Nueva York: Scribner's.
Gould, S. J. 1975. «Posture maketh the man.» *Natural History* LXXXIV (9): 38-44.
—. 1977. *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.
Hamilton, Annette. 1974. «The role of women in Aboriginal mariage arrangements.» In: F. Gale (ed.), *Woman's Role in Aboriginal Society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies (AAS 36).
Harrison, G. A. y J. S. Weiner. 1965. «Patterns of Evolution.» In: G. A. Harrison, *et. al. Human Biology*. Oxford University Press.
Hart, C. W. M. y A. R. Pilling. 1960. *The Tiwi of North Australia*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
Heinrich, A. 1960. «Structural features of northwestern Eskimo kinship.» *Southwestern Journal of Anthropology* 16: 110-126.
Henry, Jules. 1941. *Jungle People*. Locust Valley: J. J. Augustin.
Hiatt, Betty. 1974. «Woman the gatherer.» In: Fay Gale (ed.), *Woman's Role in Aboriginal Society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies (AAS 36).
Hockett, C. 1959. «Animal "Languages" and Human Language.» In: *The Evolution of Man's Capacity for Culture*. Detroit: Wayne State University Press.
Hoebel, E. A. 1972. *Anthropology: The Study of Man*. Nueva York: McGraw-Hill.
Holmberg, A. 1948. «The Siriono.» In: J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Volume 3. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.
—. 1950. *Nomads of the Long Bow: The Siriono of Eastern Bolivia*. Smithsonian Institution, Social Anthropology, no. 10. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.
Hooper, A. 1976. «"Eating blood": Tahitian concepts of incest.» *The Journal of the Polynesian Society* 85(2): 227-241.
Jakobson, R. 1960. «Why "Mama" and "Papa"?» In: B. Kaplan

y S. Wapner (eds.), *Perspectives in Psychological Theory*. Nueva York: International Universities.
Jolly, Alison. 1972. *The Evolution of Primate Behavior*. Nueva York: Macmillan.
Josselin de Jong, J. 1952. *Levi-Strauss's Theory on Kinship Marriage. Leiden*: E. J. Brill.
Kay, Paul. 1965. «A generalization of the cross/parallel distinction.» *American Anthropologist* 67: 30-43.
—. 1967. «On the multiplicity of cross/parallel distinction.» *American Anthropologist* 69: 83-85.
Krige, E. J. y J. D. Krige. 1965. *The Realm of a Rain Queen: A Study of the Pattern of Lovedu Society*. Londres: Oxford University Press.
Kroeber, A. L. 1909. «Classificatory systems of relationship.» *Journal of the Royal Anthropological Institute* 39: 77-84.
—. 1939. «Totem and Taboo in retrospect.» *American Journal of Sociology* XIV: 446-51. (Trad. castellana: «Retrospectiva de Totem y Tabú», en *Fichas de la Biblioteca Freudiana de Barcelona*, 1980.)
Kummer, Hans. 1971. *Primate Societies*. Chicago: Aldine.
Labby, D. 1976. «Incest as cannibalism: The Yapese analysis.» *The Journal of the Polynesian Society* 85(2): 171-179.
Lawick-Goodall, J. van. 1967. *My Friends the Wild Chimpanzees*. Washington: National Geographic.
Leach, E. R. 1958. «Concerning Trobriand clans and the kinship category "Tabu".» In: J. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
—. 1961a. *Pul Eliya. A village in Ceylon*. Cambridge: Cambridge University Press.
—. 1961b. «Time and false noses.» In: *Rethinking Anthropology*. Londres: The Atholne Press. (Trad. castellana: «Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo», en *Replanteamiento de la Antropología*, Barcelona, Seix-Barral, 1971.)
—. 1964. «Anthropological Aspects of language: animal categories and verbal abuse.» In: E. H. Lenneberg (ed.), *New directions in the Study of Language*. Cambridge: MIT.

(Trad. castellana: *Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje,* Madrid, Revista de Occidente, 1974.)
—. 1971. «More about "Mama" and "Papa".» In: R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage.* Londres: Tavistock.
Lee, R. B. y I. De Vore (eds.), 1968. *Man the Hunter*, Chicago: Aldine.
Lévi-Strauss, Cl. 1945. «L'Analyse estructurale en linguistique et en anthropologie.» *Word* 1: 1-21. Recogido en *Structural Anthropology,* 1963c. Nueva York: Basic. (Trad. castellana: *Anthropología estructural,* Buenos Aires: Eudeba, 1968.)
—. 1953. «Social Structure.» In: A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today.* Chicago: University of Chicago Press. (Trad. castellana: «La Estructura social», en *Antropología Estructural,* cit.)
—. 1956. «The Family.» In: H. L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society.* Nueva York: Oxford University Press. (Trad. castellana: *La Familia,* Barcelona, Anagrama, 1974.)
—. 1969. *The Elementary Structures of Kinship.* Boston: Beacon. (Trad. castellana: *Las estructuras elementales del parentesco,* Buenos Aires: Paidós, 1972.)
—. 1971. *L'Homme nu.* París: Plon. (Trad. castellana: *El hombre desnudo,* México, Siglo XXI, 1976.)
Lounsbury, F. G. 1964a. «The structural analysis of kinship semantics.» In: H. G. Lunt (ed.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguists.* La Haya: Mouton.
—. 1964b. «A formal account of the Crow- and Omaha-type kinship terminologies.» In: W. H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology.* Nueva York: McGraw kinship terminologies.» In: W. H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology.* Nueva York: McGraw-Hill.
Malinowski, B. 1929. *The Sexual Life of the savages in North-Western Melanesia.* Londres: Routledge. (Trad. castellana: *Vida sexual de los salvajes de Melanesia Noroccidental,* Buenos Aires: Nueva Visión.)
—, y Paul Kegan. 1930. «Kinship.» *Man* 30(2): 19-29.

Marshall, L. 1976. *The !Kung of Nyae Nyae.* Cambridge: Harvard University Press.
Mauss, M. 1954. *The Gift.* Londres: Cohen & West. (Trad. castellana: «Ensayo sobre el don», en *Antropología y sociología,* Madrid, Tecnos, 1971.)
Maybury-Lewis, D. H. P. 1974. *Akwe-Shavante Society.* Oxford: Clarendon.
McCarthy, F. D. y M. McArthur. 1960. «The food quest and the time factor in Aboriginal economic life.» In: C. P. Mountford (ed.), *Revords of the Australian-American Scientific Expedition to Arnhem Land, Vol. 2: Anthropology and Nutrition.* Melbourne: Melbourne University Press.
McKinght, D. 1973. «Sexual symbolism of food among the Wik-Mungkan.» *Man* (n.s.) 8(2): 194-209.
Morgan, L. H. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.* Washington, D.C.: Smithsonian Contributions to Knowledge, no. 17.
Muensterberger, W. 1969. «On the biopsychological determinants of social life.» In: W. Muensterberger (ed.), *Man and His Culture: Psychoanalytic Anthropology after Totem and Taboo.* Nueva York: Taplinger.
Murdock, G. P. 1949. *Social Structure.* Nueva York: Macmillan.
—. 1959. «Cross-Language parallels in parental kin terms.» *Anthropological Linguistics* 1(9): 1-5.
Needham, R. 1962. *Structure and Sentiment.* Chicago: University of Chicago Press.
Pitt-Rivers, J. 1975. «The Kith and the Kin.» In: J. Goody (ed.), *The Character of Kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.
Pospisil, L. 1960. «The Kapauku Papuans and their kinship organization.» *Oceania* 30: 188-209.
Pukui, M. K. y S. Elbert. 1955. *Hawaii-English Dictionary.* Honolulu: University of Hawaii Press.
Radcliffe-Brown, A. R. 1952a. «On joking relationships.» In: *Structure and Function in Primitive Societies.* Londres: Cohen & West. (Trad. castellana: *Estructura y función en la sociedad primitiva,* Barcelona, Península, 1974.)
—. 1952b. «A further note on joking relationships.» In: *Struc-*

ture and Function in Primitive Societies. Londres: Cohen & West.

—. 1952c. «The study of kinship systems.» In: *Structure and Function in Primitive Society.* Londres: Cohen & West.

—. 1962. «Introduction.» In: A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage.* Londres: Oxford University Press.

Richards, A. I. 1932. *Hunger and Work in a Savage Tribe.* Londres.

Rivers, W. H. R. 1901-1908. «Vision, Genealogies, Kinship, etc.» *Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits Reports,* Vols. II, V, VI. Cambridge.

—. 1906. *The Todas.* Londres: Macmillan.

—. 1907. «On the origin of the classificatory system of relationships.» In: N. W. Thomas (ed.), *Anthropological Essays Presented to E. B. Tylor.* Oxford: Clarendon.

—. 1910. «The genealogical method of anthropological inquiry.» *The Sociological Review* 3: 1-12. (Trad. castellana: «El método genealógico de investigación antropológica», en *La antropología como ciencia,* Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 85-95.)

—. 1914. *The History of Melanesian Society.* Cambridge.

Roheim, G. 1969. «The psychoanalytic interpretation of culture.» In: W. Muensterberger (ed.), *Man and His Culture: Psychoanalytic Anthropology after Totem and Taboo.* Nueva York: Taplinger.

Rose, F. G. G. 1960. *Classification of Kin, Age Structure and Marriage amongst the Groote Eylandt Aborigines, a Study in Method and a Theory of Australian Kinship.* Berlín: Akademie-Verlag.

—. 1968. «Australian marriage, land-owning groups and initiations.» In: R. B. Lee and I. De Vore (eds.), *Man the Hunter.* Chicago: Aldine.

Sahlins, M. 1959. «The social life of Monkeys, apes and primitive man.» In: *The Evolution of Man's Capacity for Culture.* Detroit: Wayne State University Press.

—. 1974. *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine. (Trad. castellana: *Economía de la edad de piedra,* Madrid, Akal, 1977.)

—. 1974. «The domestic mode of production: the structure of underproduction.» In: M. Sahlins (ed.), *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine.

Scheffler, H. W. 1971. «Dravidian and Iroquois: The Melanesian evidence.» In: L. R. Hiatt y C. Jayawardena (eds.), *Anthropology in Oceania.* Sydney: Angus and Robertson.

—. 1972. «Kinship Semantics.» In: B. Siegel (ed.), *Annual Review of Anthropology.* Palo Alto, California: Annual Reviews.

—. 1973. «Kinship Descent, and Alliance.» In: J. J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology.* Chicago: Rand McNally.

Scheffler, H. W. y F. G. Lounsbury. 1971. *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Schneider, D. M. 1967. *American Kinship: A Cultural Account.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

—. 1976. «The Meaning of Incest.» *The Journal of the Polynesian Society* 85(2): 149-169.

Schneider, D. M. y G. Homans. 1955. «Kinship terminology and the American kinship system.» *American Anthropologist* 57: 1194-1208.

—. 1973. *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Organization.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Smith, M. G. 1962. *West Indian Family Structure.* Seattle: University of Washington Press.

Smith, R. T. 1975. «The Matrifocal family.» In: J. Goody (ed.), *The Character of Kinship.* Cambridge University Press.

Solien, N. L. 1959. *The Consanguineal Household Among the Black Carib of Central America.* Tesis inédita: University of Michigan.

Spuhler, J. 1959. «Somatic paths to culture.» In: *The Evolution of Mans Capacity for Culture.* Detroit: Wayne State University Press.

Stack, C. B. 1970. «The Kindred of Viola Jackson: residence and family organization of an urban black american family.» In: N. E. Whitten y J. F. Szwed (eds.), *Afro-Ame-*

rican Anthropology: Contemporary Perspectives. Nueva York: The Free Press.
—. 1974. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community.* Nueva York: Harper and Row.
Tax, Sol. 1955. «The social organization of the Fox Indians.» In: F. Eggan (ed.), *Social Anthropology of North American Tribes.* Chicago: University of Chicago Press.
Tyler, S. A. 1966. «Parallel/Cross: an evaluation of definitions.» *Southwestern Journal of Anthropology* 22: 416-432.
Warner, W. L. 1958. *A Black Civilization*, ed. rev. Nueva York: Harper & Row.
Washburn, S. L. y C. S. Lancaster. 1968. «The evolution of hunting.» In: I. De Vore (ed.), *Man the Hunter.* Chicago: Aldine.
Weil, A. 1969. «On the algebraic study of certain types of marriage laws (Murngin system).» In: C. Levi-Strauss (ed.), *The Elementary Structures of Kinship.* Boston: Beacon.
Weiner, A. B. 1976. *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange.* Austin: University of Texas Press.
White, H. 1963. *An Anatomy of Kinship: Mathematical Models for Structures of Cumulated Roles.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
White, L. A. 1942. «On the use of tools by primates.» *Journal of Comparative Psychology* 34: 369-374.
Wordick, F. J. F. 1973. «Another view of American kinship.» *American Anthropologist* 75: 1634-1656.
—. 1975. «Review article: Siriono kinship terminology.» *International Journal of American Linguistics* 41(3): 242-285.

Capítulo II

La filiación por alianza

FILIACION Y GRUPOS DE FILIACION

Para Radcliffe-Brown, la filiación —la relación cultural (pater-mater) más que física (genética) entre padres y sus hijos— era la base del parentesco (Radcliffe-Brown 1962: 13). La filiación, desde esta perspectiva, ampliamente compartida por los antropólogos sociales y culturales, es un sistema de ideas compartidas sobre las personas y las relaciones de éstas entre sí, así como los derechos y deberes que estas relaciones entrañan. La activación de los grupos de filiación (o segmentos) con fines económicos y ceremoniales se relaciona con el trabajo que el parentesco tiene encomendado, la parte cultural más que social de la filiación. «Los sistemas de parentesco no se dan en los lazos objetivos de descendencia o consanguinidad: se dan sólo en la conciencia humana...» (Lévi-Strauss 1963c: 50; cfr. Scheffler 1973: 749). Los grupos de filiación son grupos por relación a los cuales los conceptos ligados con la filiación (p.e. matrilineal, patrilineal, ambilineal) proporcionan uno o más de los siguientes tipos de información: (1) un criterio para determinar la pertenencia al grupo; (2) un modo de concebir la unidad

del grupo; (3) una indicación sobre la composición adecuada o real del grupo; y (4) una enunciación de las relaciones del grupo con respecto a los grupos similares dentro de una sociedad (cfr. Scheffler 1965: 42).

En su clásica introducción al *magnum opus* de la teoría británica de la filiación, *African Systems of Kinship and Marriage* (1950: 13-14), Radcliffe-Brown distinguía tres principios: (1) el principio cognaticio; (2) la filiación unilineal a través de los varones (patrilineal) y (3) la filiación unilineal a través de las mujeres (matrilineal). La *filiación cognaticia* guarda relación con un principio para la formación de grupos de filiación en el que la filiación se cuenta sin hacer referencia jurídica ni a la línea materna ni a la paterna. La pertenencia a los grupos de filiación cognaticios está, en parte, determinada por cualquier tipo de combinación de vínculos masculinos y/o femeninos con el antepasado común. Otro criterio para la pertenencia a un grupo cognaticio es la residencia. De modo que la combinación del cómputo de filiación cognaticio y la residencia determina la organización local de los grupos de filiación cognaticios (cfr. Goodenough 1955: 72: 83; Sahlins 1968: 54-55).

Poco después, Raymond Firth (1957) definió otras tres posibilidades con respecto a la afiliación por descendencia. El nuevo término por él usado, ambilateralidad, constituye, a medias, una mezcla de lo unilineal y lo cognaticio. Su bilateralidad se halla muy próxima a lo que Radcliffe-Brown entendía por cognaticio.

1) *Unilateralidad*, siguiendo constante y coherentemente la afiliación a través de uno solo de los padres, con exclusión del otro (patrilineal, matrilineal).

2) *Bilateralidad*, siguiendo la afiliación a través de *ambos* padres por igual, de manera constante y coherente.
3) *Ambilateralidad*, en la que, en cada generación, *ambos* padres pueden servir por igual para establecer la afiliación, si bien es posible cierta selectividad, variando el acento.

La ambilateralidad constituye, a medias, una mezcla de lo bilateral y lo unilineal. Al revés que la afiliación unilineal, no es ni necesario ni automático el trazado de la descendencia a través de ambos padres, aunque es posible hacerlo. «Por otro lado, en tanto que organizado selectivamente por una unidad corporativa de parientes consanguíneos (grupo ambilateral al que, técnicamente, se da el nombre de *rama*), resulta funcionalmente equivalente a un linaje» (Firth 1963: 32; cfr. Firth 1929). El problema de los sistemas no unilineales, o mejor cognaticios, es la división de la sociedad en grupos discretos, dada la superposición de elementos cognaticios. «Cualquiera, y probablemente casi todo el mundo, afiliado en determinada unidad de filiación cognaticia, tiene un padre y una abuela, o quizás una abuela del abuelo, que era miembro de otro grupo en el que por tanto dicho individuo puede sentirse tan legítimamente a gusto como en el propio grupo. La filiación cognaticia no puede operar como principio de organización local, a menos que esté especificado de determinada manera» (Sahlins 1968: 54). Los sistemas cognaticios, en consecuencia, aplican criterios (políticos, económicos) no directamente relacionados con la filiación para distribuir a sus componentes (Freeman 1961: 200).

EL PRINCIPIO BILATERAL

De acuerdo con el principio bilateral, los parientes de un individuo son contabilizados a través de ambos padres, tanto cultural como biológicamente, por un cierto número de generaciones, e incluyen tanto sus descendientes como sus antepasados (ascendientes). Estos constituyen la parentela cognaticia del individuo: limitados tanto sea por la memoria o por la incapacidad para citar más conexiones genealógicas, «o tal vez exista un límite teóricamente fijado más allá del cual las conexiones genealógicas no cuentan para los fines sociales» (Radcliffe-Brown 1962: 13). En cualquier caso, esta forma de contabilizar la filiación define, para cada persona, a sus cognados dentro de la más general categoría de parientes.

> Los grupos de filiación bilateral operan sobre la base de conjuntos concretos de actividades u ocasiones específicas. Los modernos clanes escoceses pueden proporcionarnos un ejemplo. La práctica de convocar reuniones de clan, con el jefe del clan presidiendo, puede reunir entre sí a numerosos grupos de personas, hasta del otro lado del Océano, cuyo lazo común está constituido por el hecho de reivindicar todos ellos una común relación consanguínea. Existe un teórico grupo de filiación bilateral compuesto por todos aquellos que llevan el nombre McX, más todos los que tienen un antepasado o antepasada que llevara tal nombre. Los miembros que llegan en realidad a reunirse constituyen un grupo operacional de filiación, ya que tienen que haber estado interesados en reconocer y establecer su conexión con el grupo, a pesar de su dispersión. Dicho reconocimiento puede incluir tanto comunicaciones como una presencia real en las reuniones del clan. Pueden diferenciarse de la parentela personal del jefe del clan McX, siendo éstos los únicos que pueden establecer una descendencia común... (Firth 1963: 26).

Como miembro que soy de la cultura americana, tengo en la mente una determinada categoría llamada *deudos*, que se corresponde con determinados parientes, consanguíneos, ficticios y afines, dentro de mi parentela personal, que dibuja los contornos cognitivos de un conjunto de personas de entre las cuales puede seleccionarse un grupo bilateral, siempre en relación con determinadas actividades. Mis deudos, dentro de este sistema cognaticio, excluye a determinadas personas (tías, tíos y primos geográfica y/o socialmente distantes), que son parientes políticos o consanguíneos, e incluye a otros, tíos y tías ceremoniales, que no son parientes ni por naturaleza ni por ley. En cuanto categoría, la parentela tiene una función directamente reguladora del incesto, a pesar o a contrapelo de la exploración de los temas incestuosos en la literatura y el cine, así como en contextos menos públicos. En cuanto grupo de actividad bilateral, o como congregación ritual, los límites de mi parentela me fueron comunicados, durante mi primera infancia, por aquellos que eran, así como por los que no eran, invitados a las cenas del Día de Acción de Gracias, a las reuniones navideñas, y ocasiones parecidas. La línea quedó mucho más claramente definida en mi Bar Mitzvah,[1] y

1. Ceremonia religiosa judía de introducción del niño a la vida adulta, que suele tener lugar hacia los 13 años. (*N. del T.*)

la fiesta que la siguió: no iba más allá de los hermanos y hermanas de mis padres, y sus hijos respectivos. La activación de una categoría de este tipo para actividades de grupo puede darse por seguro que dará como resultado una buena serie de disensiones ya que algunos de los que aparecen integrados, a nivel categorial, como parientes míos, se hallan integrados a su vez en otros grupos de actividades. Schneider y Cotrell (1975) han realizado un preciso estudio de la magnitud de universo parental de sus informantes americanos (de Chicago), y del significado proporcional de las diversas categorías de parentesco dentro de dicho universo. En el marco del grupo de población por ellos estudiado, el más amplio universo parental era de 468, siendo el universo medio de 159 personas, y el más pequeño de 29. La parentela se selecciona de entre este universo parental. Al revés que los grupos en los sistemas de filiación unilineal, la parentela no forma una entidad corporativa duradera, por encima de los cambios personales.

La parentela forma una categoría, más que un grupo, que tiene en común un antepasado, aunque no necesariamente deba darse una percepción compartida de la unidad que funda dicha relación. De entre este conjunto de posibles parientes, pueden reclutarse diversos tipos de grupos de actividad bilateral, de varia composición, organización y finalidad, aunque siempre relacionados con ocasiones específicas. El tipo de actividad varía tanto dentro de una sociedad, como de una sociedad a otra, desde el reclutamiento de las tripulaciones de pesca en las Islas Feroe (Blehr 1963) a la venganza de sangre (*Wergild*) del parentesco germánico (Barlau 1976).

Son muchas las descripciones y trabajos analíticos que han venido realizándose desde la enunciación del

principio cognaticio por Radcliffe-Brown. A través de los estudios de antropólogos como Robert Pehrson (1954, 1957), William Davenport (1959) y Raymond Firth (1957, 1963) hemos mejorado grandemente nuestra comprensión de dichas formas de organización del parentesco en toda una serie de contextos culturales. No puede decirse, sin embargo, que el interés por los sistemas no unilineales de parentesco sea reciente en la antropología: dichos sistemas figuraban ya en los escritos teóricos de antropólogos como McLennan y Morgan, el siglo pasado. Los trabajos de los antropólogos británicos de mediados del presente siglo, sin embargo, adscritos a un paradigma funcionalista, se concentraron fundamentalmente en la descripción y análisis de los sistemas de filiación unilineal, la mayor parte de ellos africanos. Este énfasis fue consecuencia en parte de un accidente histórico, y en parte también consecuencia de una tendencia, más imperante entonces que ahora, según la cual los antropólogos veían a las restantes sociedades como proyección de la propia. El grupo de filiación unilineal era *corporativo*,[2] fundado en un modelo corporacional, duradero y situado por encima de los cambios de personas; y la sociedad, la red total de las relaciones sociales, era una urdidumbre de relaciones segmentales estrechamente entretejidas (véase el análisis de los tiv en este mismo capítulo), de efecto y agresión, entre dichas corporaciones.

En palabras de Henry Maine en su *Ancient Law*, «La Ley Antigua» (1963; Graburn 1971: 12): «La sucesión en

2. Los grupos de parentesco corporativo son formaciones sociales, como los linajes, que tienen los siguientes atributos: 1) un jefe o consejo con autoridad jurídica para representar al grupo en contextos diversos; 2) propiedad y/o control de la propiedad; 3) actividad periódica y conjunta por parte de sus miembros (Cfr. Ottemberg y Ottemberg 1960: 28; Fortes 1953; Weber 1947: 145-152).

las corporaciones es necesariamente universal, y la familia era una corporación. Las corporaciones nunca mueren. La defunción de los miembros individuales no supone nada para la existencia del cuerpo en su conjunto, como tampoco afecta a sus incidencias legales, sus facultades o disponibilidades». Dichos grupos de parentesco tienen que ver, tanto en su ideología como en su práctica (trabajo, actividades de grupo), con mucho más que el parentesco como tal. Al igual que las corporaciones en la sociedad occidental, el parentesco tiene que ver con las preocupaciones políticas, rituales y económicas, y con los diversos medios de adaptarse el individuo a los intereses de los otros.

FILIACION PATRILINEAL Y MATRILINEAL

Los sistemas de filiación unilineal que contabilizan patrilinealmente la filiación seleccionan, dentro de la clase de los cognados reconocidos, una línea de descendientes que pasa exclusivamente por los lazos masculinos (el padre del individuo, el padre del padre, etc.) con un común antepasado masculino. El clan, como idea, como método de definir (legitimar) las configuraciones sociales vigentes en relación con el tiempo y su negación, la historia y la mitología del grupo, incluye tanto a los miembros vivos como a los muertos. Complementaria de esta idea es la noción de que el clan define las diferencias entre categorías de personas, atribuyendo el origen de tales diferencias a hechos realizados por los demiurgos en los tiempos remotos, en los comienzos del tiempo social. El grupo de linaje, por otro lado, se compone de miembros del linaje vivos en un determinado momento (Radcliffe-Brown 1962: 15) que, en su conjunto, reciben una identidad corporativa. Al igual que los miembros de los linajes, los miembros de los clanes pueden reivindicar la descendencia común de un antepasado remoto; pero, mientras que los miembros del linaje pueden enumerar todos los pasos generacionales que los separan del fundador del grupo, los miembros del clan no pueden. El clan puede, no obstante, constituir un grupo de filiación exógamo, localizado y con nombre propio. Entre los mae enga, por ejemplo, de las montañas occidentales de Nueva Guinea, el clan es una «línea de hombres» surgidos de «el mismo pene» del fundador del clan (Meggitt 1965: 8).

Los sistemas matrilineales de filiación son, en algunos si bien no ciertamente en todos los sentidos, lo inverso de la forma de recuento de la filiación agnaticia o patrilineal: en su caso la filiación se establece mediante lazos femeninos con un antepasado femenino, si bien la autoridad se transmite, a través de las mujeres, a los varones de dicha línea. Esta es una de las diferencias básicas entre los grupos de filiación patrilineales y matrilineales. En los grupos patrilineales, tanto la continuidad como la autoridad se hallan en manos de los varones. En los grupos matrilineales, la continuidad recae sobre

3. Los signos hasta ahora no trascritos (y no utilizados en la citada traducción de Carmen González Chuaqui), y que son utilizados en este diagrama, son los siguientes: BO = Abuelo; BA = Abuela (ya indicados en un diagrama anterior); No = Nieto; HoMy = Hermano mayor; HoMn = Hermano menor; HaMy = Hermana mayor; HaMn = Hermana menor. Los signos utilizados por Eggan en inglés difieren de la nomenclatura estándar, como señala al pie del diagrama Ira Buchler. Yo me he limitado a añadir otros nuevos a los ya trascritos, para denotar los términos específicamente usados por Eggan en este diagrama. En castellano resultaría imposible vehicular la diferencia de siglas. (*N. del T.*)

las mujeres, pero la autoridad se encuentra en manos de los hombres (Schneider 1961: 26; 27).

Ya en 1924, W. H. R. Rivers sugirió que los términos-tipo matriarcado y patriarcado, o matrilineal y patrilineal, se componían de tres elementos: (1) herencia, (2) sucesión, y (3) filiación (cfr. Buchler y Selby 1968: 9). Estos fueron definidos, respectivamente, como (1) transmisión de la propiedad, (2) del oficio, y (3) del proceso de composición del grupo social, tanto de parte del padre (patrilineal) como de la madre (del hermano de la madre) (matrilineal). El término filiación fue restringido por Rivers a los componentes de una sola variedad unilateral, que divide así a la sociedad en grupos distintos. La filiación no se restringe ya hoy en día al recuento unilateral, y sabemos que, mediante una combinación de filiación, residencia y ejercicio de derechos sobre la tierra, las comunidades resultan divisibles en grupos separados de filiación cognaticia. La filiación hace referencia tanto a la posibilidad opcional como automática de pertenecer a los grupos de parentesco (Firth 1963: 35). Rivers, por tanto, proporcionó una definición provisional del linaje como entidad corporativa, aunque no definió la categoría de filiación mitológicamente fundada (el clan), compuesta tanto de vivos como de muertos. En los sistemas segmentarios de linajes africanos (Fortes y Evans-Pritchard 1940; Fortes 1945, 1949b), el dominio político-jurídico y el dominio doméstico se hallan relacionados entre sí, aunque se distinguen en que

> ...el linaje no es sólo una unidad corporativa en el sentido legal o jurídico, sino también una asociación política primaria. Así, los individuos carecen de entidad legal o política a menos que sean miembros de un linaje; o, dicho de otro modo, toda posible relación política y legal en la sociedad tiene lugar en el contexto del sistema de linaje (Fortes 1953).

Entre los tiv, que viven a ambos lados del Río Benue, en el norte de Nigeria (L. Bohannan 1958; cfr. L. Bohannan 1952), la filiación al linaje determina toda posible lealtad política, y «los tiv dicen sin más: Mba Duku es mi patria (*tar*), es mi patrilinaje (*ityo*)» (Bohannan 1958: 40). Connotando la palabra *tar* tanto la lealtad política como la pertenencia espacial. El carácter segmentario (característicamente, un nicho jerárquico de segmentos de linaje políticamente iguales y coordinados, que se unen entre sí o disputan sobre la base de la distancia territorial que separa entre sí a las unidades; en algunos sistemas segmentarios, los segmentos difieren entre sí en número, status, y poder. Cfr. Middleton y Tait 1958: 21; Freedman 1958: 69) del linaje, en sus aspectos políticos, nos retrotrae a las relaciones fundamentales de que antes hablábamos: entre el propio grupo y los otros. La identificación de los otros, como en el caso del incesto, es un asunto relativo: varía según las situaciones, afectando, entre otras cosas, a la cohesión social y a la canalización de la agresión. Si el segmento B (véase Figura 5)

> ... está en guerra con A, entonces X es el *tyo-or* (líder político) de B. Si un hombre de B ha robado algo de un miembro de A, la víctima viene a X en demanda de restitución, ya que para A, X representa a B. X, sin embargo, dentro de B representa sólo a 4, y dentro de esos 4, a h. Con frecuencia, si X intenta recobrar de e la propiedad robada, será acusado de entrometerse en los asuntos de e.

> X puede ampliar su influencia a través de I, sólo a veces favoreciendo a A a expensas de B, pero cada vez que hace algo de esto arriesga su popularidad e influencia dentro de B. En la medida en que representa a su propio segmento (del orden que sea) contra sus equivalentes, recibe la aprobación del mismo. Pero, si falla en tal propósito, se le considera sospechoso de prácticas maléficas, soborno o brujería. Su intervención en los asuntos de otros segmentos que no sean el suyo resulta igualmente sospechosa. Los hombres influyentes intentan amortiguar tales sospechas haciendo uso de todos los lazos intersegmentales que pueden invocar: clases de edad, lazos de parentesco con sus *igba* [miembros del patrilinaje de su madre: Bohannan 1958: 38] y afines; lazos de «buena amistad» (*hur-or*); conexiones de mercado (Bohannan 1958: 58-59).

Estos tres tipos de definición de las relaciones de filiación (cognaticio, patrilineal, matrilineal) no son mutuamente excluyentes, es decir, tipos puros. En el moderno sistema americano existe una transmisión de apellidos por la línea masculina, aunque las relaciones de parentesco no se hallan organizadas exclusivamente sobre la base de la filiación agnaticia (patrilineal). En los sistemas de filiación ambilineal, donde los grupos de filiación reciben el nombre de *ramas* (entre los maori de Nueva Zelanda, los habitantes de Tonga y Samoa; muy extendido por toda Polinesia: Firth 1957), la pertenencia a dicho grupo no se establece exclusivamente a través de la madre *o* el padre, sino más bien a través de ambos, o de cualquiera de los dos. La pertenencia al grupo es opcional más que exclusiva.

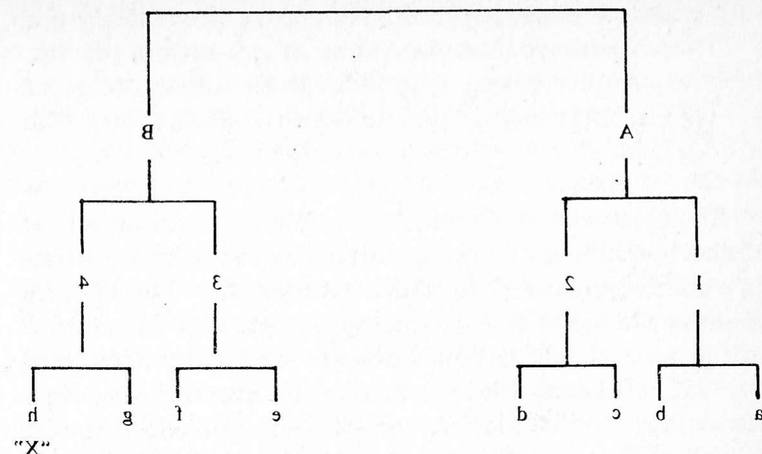


FIGURA 5. OPOSICION SEGMENTARIA TIV
(según Bohannan 1958: 59)

Los miembros de los grupos de filiación cognaticia, sin embargo, pueden ordenarse jerárquicamente según descienden (del fundador) de una manera o de otra. Entre los choiseulese del protectorado británico de las Islas Salomón,

> puede ocurrir que personas que no tengan un status agnático vengan a residir con un determinado grupo de filiación reclamando integrarse en su *sinangge* (grupo unilocal, que constituye un segmento primario y localizado de un grupo de filiación cognaticio, Scheffler 1965: 39-40). En tanto que descendientes cognaticios, pero no agnaticios, del fundador de dicha unidad reciben el nombre de *popodo nggole*, «nacidos de mujer». Y forman una clase de miembros «secundarios» que sólo pueden ejercer de-

rechos e intereses limitados con respecto del grupo y sus propiedades. Los miembros «nacidos de mujer» son «débiles» y no «fuertes» o «activos», como los miembros «nacidos de hombre» (Scheffler 1965: 47).

En los sistemas de filiación unilineal, tanto en su variedad matrilineal, como en la patrilineal, siempre existe un reconocimiento y un uso del parentesco por la línea opuesta a aquella por la que se computa la filiación. A este proceso le han dado los antropólogos británicos (Fortes 1959; cf. Leach 1961) el nombre de *descendencia complementaria,* descendencia con respecto del padre (padre o madre) y su parentela, complementaria de la linealidad de la filiación. En el contexto de la filiación unilineal, descendencia complementaria hace referencia a la descendencia con respecto de la madre y su parentela en las sociedades patrilineales y a la descendencia con respecto al padre y su parentela en las sociedades matrilineales. El interés de los etnólogos tanto de este siglo como del pasado se vio abocado, no obstante, a un problema próximo a éste: el papel especial concebido en muchas sociedades al hermano de la madre. Inicialmente interpretado como una supervivencia del recuento de la filiación matrilineal (ya que es el hermano de la madre, más que el padre, el que detenta el poder jurídico sobre el individuo), y posteriormente como un residuo del matrimonio entre primos cruzados (cfr. *infra;* Rivers, para el Sur de la India). Fue el artículo clásico de Robert Lowie (1919: cfr. Lévi-Strauss 1967: 37-38; Murphy 1972) sobre el complejo matrilineal el que demostró que el avunculado, como este papel del HoM había venido a llamarse, aparece asociado *tanto* con la filiación patrilineal como con la matrilineal. De modo que el parentesco matrilineal no podía emplearse razonablemente para dar cuenta de las actitudes asociadas con el avunculado, tanto si la filiación se contabilizaba matrilineal como patrilinealmente. El siguiente paso adelante en la explicación del problema se dio poco después, en un artículo sobre el avunculado en Sudáfrica (Radcliffe-Brown 1924). Lévi-Strauss ha resumido muy útilmente los principales puntos del importante estudio de Radcliffe-Brown, el inicial estudio sobre el «principio general de las cualificaciones de actitud» (Lévi-Strauss 1967: 39).

Según Radcliffe-Brown, el término *avunculado* recubre dos sistemas antagónicos de actitudes. En uno de los casos, el tío materno representa la autoridad de la familia; es temido y obedecido, y posee ciertos derechos sobre su sobrino. En el otro caso, el sobrino detenta determinados privilegios de familiaridad con relación a su tío y puede tratarlo más o menos como a su víctima. En segundo lugar, existe una correlación entre la actitud del niño hacia su tío materno y su actitud hacia su padre. Encontramos ambos sistemas de actitudes en ambos casos, pero inversamente correlacionados. En los grupos en los que la familiaridad caracteriza a la relación entre padre e hijo, la relación entre tío materno y sobrino es de respeto; y cuando el padre se presenta como austero representante de la autoridad familiar, es el tío el que es tratado con familiaridad. Así pues, los dos tipos de actitudes constituyen (como diría la lingüística estructural) dos pares de opuestos. Radcliffe-Brown concluía su artículo proponiendo la siguiente interpretación: en último tér-

mino es la filiación la que determina la elección del par de opuestos. En las sociedades patrilineales, en las que el padre y el grupo de filiación del padre representan la autoridad tradicional, el tío materno es considerado como una «madre masculina», siendo generalmente tratado de la misma manera y a veces incluso tratado con el mismo término que designa a la madre. Allí, en cambio, donde la autoridad es detentada por el tío materno, las relaciones de ternura y familiaridad se dirigen hacia el padre y su grupo de filiación (Lévi-Strauss 1967: 38-39).

La tesis de que la computación de la filiación, y más en concreto linealidad de la filiación (matrilineal o patrilineal), determinan la distribución de actitudes hacia los parientes se relaciona estrechamente, en el desarrollo de los estudios de parentesco, con la teoría de la alianza (incesto y matrimonio), así como (más directamente) con la conducta prescrita entre clases de individuos.

Los linajes, tanto de las variedades patrilineales como de las matrilineales, son más que un simple método de computar la filiación: son grupos corporativos (corporaciones en el sentido de Maine 1963), vistos desde el exterior, miembros con igualdad de derechos *con respecto* a otros grupos y asociaciones (Fortes 1953).

Además de los tipos de filiación matrilineal, patrilineal y ambilineal, tres tipos más de contabilización de la filiación deben ser mencionados.

1) *Filiación alternante*: computación de la filiación a través de las mujeres para los varones, y a través de los varones para las mujeres.

2) *Filiación paralela*: computación de la filiación a través del padre con respecto a una línea de varones, para

los hijos, y a través de la madre con respecto a una línea de mujeres, para las hijas.

3 *Doble filiación*: uso de dos principios de filiación, uno matrilineal y el otro patrilineal, usados igualmente por mujeres y varones, para la integración en grupos corporativos. Hay otros muchos sistemas, tanto de la variedad patrilineal como de la matrilineal, en los que se emplea una línea para formar grupos corporativos, mientras la otra, considerada complementaria, es reconocida y empleada para otros fines.

FILIACION Y CLASIFICACIONES DE PARENTESCO

El estudio de los grupos de filiación unilineal por parte de los antropólogos británicos, inicialmente basado en la interpretación de la etnografía africana, se desarrolló en dos direcciones complementarias. Primeramente, en los estudios de A. R. Radcliffe-Brown y Fred Eggan, la computación de la filiación se estudia en relación con los principios de clasificación del parentesco, y la regulación normativa de la interacción entre parientes. En segundo lugar, en los estudios de Evans-Pritchard (1940), sobre los nuer del Africa Oriental y en los de Meyer Fortes (1945, 1949b) sobre los tallensi del Africa Occidental, el linaje es estudiado, en un sentido político y jurídico, en relación con sus unidades homólogas, tanto en las sociedades segmentarias (P. Bohannan 1954; Peters 1951) como en las sociedades con un gobierno centralizado basado en el parentesco, como los ashanti (Fortes 1950) y los zulú (Gluckman 1950).

El análisis que Eggan (1960: 19-29) realizó del sistema matrilineal de los indios hopi, los más occidentales de los

grupos Pueblo del Sudoeste de los USA, sobre la base de los términos de clasificación que emplean (la que los antropólogos llaman nomenclatura de tipo crow: Lowie 1930; Lounsbury 1964b), constituye un ejemplo especialmente adecuado de la interpretación sociológica (basada en el linaje) de los usos del parentesco.

Eggan (1960: 20-21) empieza presentando el sistema de parentesco hopi bajo un formato genealógico convencional (Figura 6). Aunque estudia la terminología desde el punto de vista tanto del hablante masculino como del femenino, nosotros solamente tomaremos en consideración el primero. Si se examina con cuidado el siguiente diagrama, se notará una distinción similar en cierto modo a un contraste existente en los sistemas iroqueses que antes hemos visto: la distinción entre parientes cruzados y paralelos. Esta en cierto modo superficial similitud tiene que ver con la clasificación de los parientes paralelos (más que los cruzados): los hermanos del mismo sexo de los padres de Ego (HoP y HaM son denominados «padre» y «madre», sus hijos son «hermanos» y «hermanas» de Ego, siendo, a su vez, los hijos de estos, «hijos» e «hijos de la hermana» de Ego. Los descendientes (y ascendientes) de los parientes del padre por vía materna, así como los de la madre por vía paterna, no solamente contrastan con los parientes paralelos: dichas líneas sugieren una indiferencia ante las generaciones como principio de categorización (Eggan 1960: 22).

Esta «indiferencia» ante las generaciones ocurre también en nuestro propio sistema (tipológicamente perteneciente a la variedad esquimal), en el recuento de categorías como las de primo, tío y tía. La distancia generacional, u otras formas de lejanía se indican mediante es-

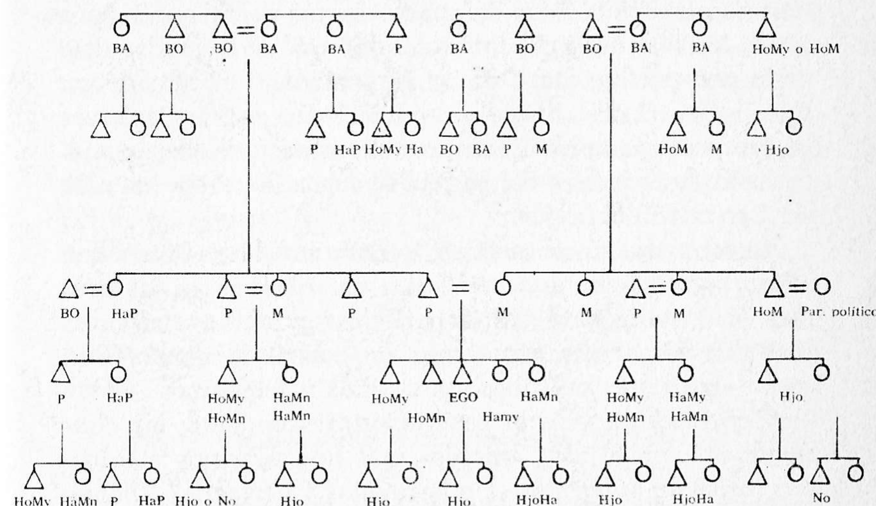


FIGURA 6. EL SISTEMA HOPI DE PARENTESCO. Ego=masculino. (Adaptado de F. Eggan 1960: 20).

pecificaciones como las de primo segundo, tercero, etc., o combinaciones, como sobrino-nieto, tío-abuelo, etc.

Según Eggan, este agrupamiento de los parientes por medio de un principio «vertical» más que «horizontal» (generacional) resulta comprensible cuando los parientes se disponen en forma de «diagrama de linaje». En el caso que tratamos (hopi), los linajes se definen por medio de una regla de filiación matrilineal. Muchas, aunque no todas las nomenclaturas crow se encuentran asociadas con matrilinajes. La posición de los varones (un tanto peri-

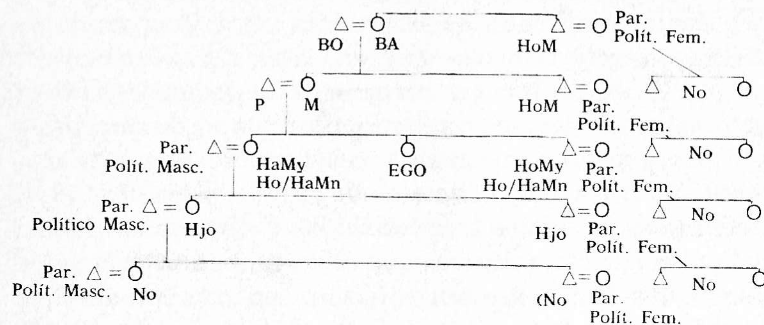


FIGURA 7. **EL LINAJE MATRILINEAL DE LA MADRE (HOPI). Ego=varón (Eggan 1960: 23).**

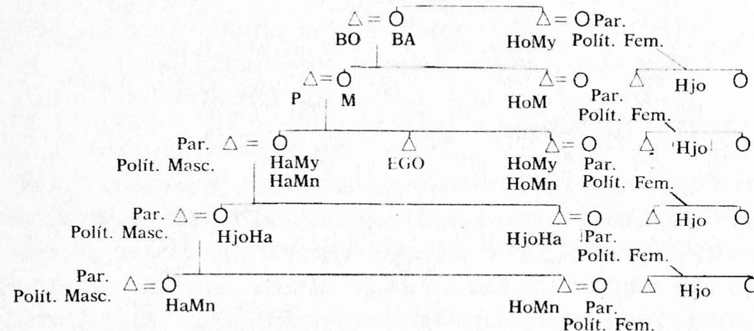


FIGURA 8. **EL LINAJE MATRILINEAL DE LA MADRE (HOPI). Ego=mujer (Eggan 1960: 23).**

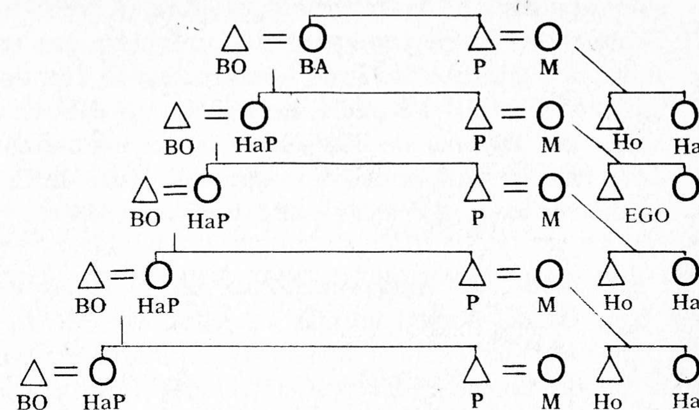


FIGURA 9. **EL LINAJE MATRILINEAL DEL PADRE. Ego=varón o hembra (Eggan 1960: 24).**

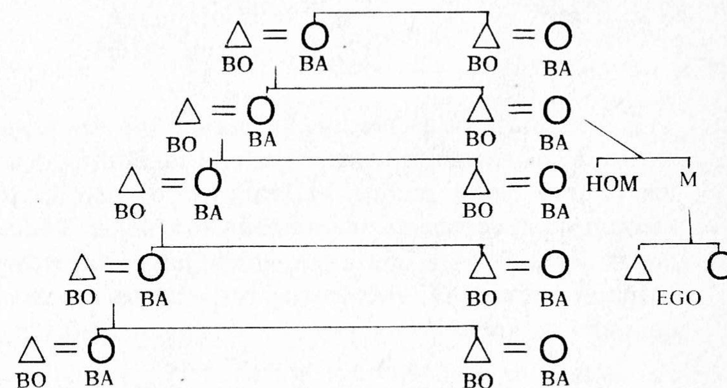


FIGURA 10. **EL LINAJE MATRILINEAL DE LA MADRE DEL PADRE. Ego=varón o hembra.**

> En el linaje del padre de Ego todas las mujeres son «abuelas» o «hermanas del padre», y todos los hombres del linaje son «padres», cualquiera que sea su edad o generación. Todo hombre casado con una mujer del linaje del padre de Ego es un «abuelo»; todas las esposas de los «padres» son «madres». Todo hijo de un hombre del linaje del padre de Ego es «hermano» o «hermana» de éste (Eggan 1960: 25).

De este modo, las interpretaciones que la teoría del linaje hace de las nomenclaturas de parentesco de tipo crow parecen poder explicar lo que tradicionalmente han venido siendo consideradas las ecuaciones terminológicas características y más problemáticas de este tipo, a saber:

(1) HaP = HjaHaP
(2) HaP = HjaHjahaP, etc.
(3) BO = EHaP[4]
(4) BO = EHjaHaP, etc.
(5) P = HjoHaP
(6) P = HjoHjaHaP, etc.
(7) Ho = HjoHjoHaP

> En el linaje de la madre del padre, que se emparienta de manera similar mediante el matrimonio de los padres de la madre, el tratamiento del linaje como unidad compacta se lleva aún más lejos. Todas las mujeres de este linaje son «abuelas» y todos los hombres «abuelos», siendo sus respectivos esposos, igualmente, «abuelas» y «abuelos» (Eggan 1960: 25).

4. La "E" que aparece en este producto notacional corresponde al término "marido". Véase nota 7 del capítulo anterior. (*N. del T.*)

CLASIFICACIONES OMAHA

Si pudiéramos tomar un espejo y situarlo frente a los sistemas de tipo crow y la forma de computación de la filación que generalmente se asocia con ellos (la matrilineal), la imagen que conseguiríamos reflejar vendría a ser muy parecida a una forma muy extendida de clasificación del parentesco que los antropólogos sociales suelen denominar de tipo omaha. Esta imagen especular aparecería asociada con una correlativa inversión del cómputo de la filiación, ya que las clasificaciones de tipo omaha generalmente, aunque no siempre, se hallan asociadas con grupos de filiación patrilineal. No es extraño que una tesis, paralela a la interpretación que hace Eggan de los sistemas crow, en relación con los matrilinajes, haya sido sostenida por A. R. Radcliffe-Brown (1962: 18-23) para explicar el sistema de parentesco de los massai del Africa Oriental, una terminología de tipo omaha asociada con la filiación patrilineal. No merece la pena establecer un paralelo entre la interpretación de la teoría de linaje que Eggan hace de la terminología crow con un similar análisis de los sistemas omaha. Lo que sigue son simplemente algunos de los rasgos distintivos de dicha clasificación:

(1) HoM (o PM) = HjoHom
(2) HoM = HjoHjoHom, etc.
(3) M (o HaM) = HjaHoM
(4) M (o HaM) = HjaHjaHoM, etc.
(5) Hja (o HjaHa) = HjaHaP
(6) HjoHa = HjoHaP

Así pues, las propiedades básicas de los sistemas omaha son (1) la fusión de parientes en la línea de filiación de la madre (HoM, HjoHoM, etc.); (2) la fusión de los hijos de la línea de filiación de Ego (HjoHaPP, HjoHaP, HjoHa); y (3) la separación terminológica de las

líneas (1) y (2) (Lounsbury 1964b; Romney 1965; Buchler y Selby 1968: 261).

De acuerdo con la interpretación de la teoría del linaje de los sistemas omaha, el significado de la clase de parientes que incluye (1) y (2) (Hom, HjoHoM, HjoHjoHoM) debe ser definido como *miembro masculino del patrilinaje de la madre de Ego.*

Es importante subrayar que en algunas sociedades que presentan grupos de filiación agnáticos y corporativos el reclutamiento de dichos grupos no se efectúa estrictamente por nacimiento, como parece ser el caso en muchas sociedades patrilineales africanas (p.e., los tallensi del Africa Occidental: Fortes 1945). Aunque la ideología patrilineal es normativa para los mae enga (Meggitt 1965) y los chimbu (Brown 1962) de las Tierras Altas de Nueva Guinea (Malanesia), la «rompen hasta el punto de admitir afines, cognados y no cognados en los grupos locales de filiación, y más aún, permitiéndoles después de un relativamente corto período de pertenencia la adscripción de pleno derecho al grupo (Buchler y Selby 1968: 78). En las sociedades patrilineales de este tipo, en las que la pertenencia al grupo de filiación es más flexible, más optativa, en relación con la activación de los derechos residuales, resulta difícil establecer correlaciones entre el significado de las categorías de parentesco y la pertenencia al grupo en los grupos concretos o locales de filiación.

CLASES DE PARENTESCO: EXTENSION E INVERSION DE ROLES

En su estudio del parentesco americano, David Schneider ha intentado mostrar que

> ... el universo cultural de los parientes en el parentesco americano se construye con elementos tomados de dos órdenes culturales superiores, el *orden de la naturaleza* y el *orden de la ley.* Los parientes *por naturaleza* comparten la herencia. Los parientes *por ley* están vinculados por derecho o por costumbre, mediante un código de conducta o una pauta conductual. Son parientes en virtud de su *relación,* no en virtud de sus atributos biogenéticos (Schneider 1968: 28).

Sobre la base de estas dos dimensiones, Schneider divide los nombres de los distintos tipos de parientes en tres clases:

CUADRO 2. PARIENTES EN EL SISTEMA DE PARENTESCO AMERICANO: POR NATURALEZA Y POR LEY
(según Schneider 1968)

Parientes	*Naturaleza*	*Ley*
1) Según Naturaleza		
a) hijos naturales, ilegítimos, madres naturales, padres naturales, etc.	+	—
2) Según Ley		
a) marido, esposa		
b) madrastra, padrastro, parientes políticos, padres adoptivos, etc.	—	+
3) Según sangre		
a) padre, madre, hermano, hermana, hijo, hija		
b) tío, tía, sobrino, sobrina, abuelo, abuela, nieto, nieta, primo segundo, etc. abuela, nieto, nieta, primo segundo, etc. bisabuelo, etc., tatarabuelo, etc. bisnieto, etc., tataranieto, etc.	+	+

Además de estas categorías, existen otras personas, que no son parientes ni por naturaleza ni por ley, pero que realizan papeles parentales mediante remuneración pecuniaria, durante largos períodos de tiempo. Me refiero a la venerable institución inglesa de las nanas, adoptadas por amplios sectores de las clases altas, tanto en América como en otras partes, y que constituyen una especie de subrogado de la madre para los hijos de las familias ricas (cfr. Boon 1974: 137-140). En la Inglaterra victoriana, la unidad cultural en las clases altas incluía: MADRE = *genetriz* + nana, y en la clase de los ricos plantadores de Jamaica durante el s. XVIII la unidad cultural implicaba además un elemento adicional: MADRE = genetriz = ama negra + nana (Drumond 1978). Los actuales subrogados de la madre están constituidos por las guarderías infantiles, los jardines de infancia y los «canguros».

Además de los modernos matrimonios homosexuales, existen mujeres que toman esposa y se convierten en padres sociológicos (por ejemplo: entre los lovedu de Africa del Sur, Krige y Krige 1956: 83, 160), así como hombres que, en determinados contextos, adoptan un papel femenino. Este último tipo de institución, conocido en antropología como *couvade* (Riviere 1974) se da en aquellas sociedades en las que, los futuros padres, simulan aspectos de conducta habitualmente asociados con el embarazo y el parto. Esta conducta consuetudinaria puede entenderse sobre la base de la creencia de que la formación del niño no es considerada sólo como una cuestión de fisiología, sangre y genética, sino más bien como la fusión del espíritu y la materia. Huxley resume muy bien esta creencia, hablando de los tupí urubú de Sudamérica:

> ... el niño, para el indio es la prueba material de su propia alma. Hasta que no es padre su alma es sólo una sombra o fantasma, y como los fantasmas andan vagando, en medio de sueños nocturnos y sueños de vigilia, buscando algún objeto material en que corporeizarse; sólo entonces puede ser vista, y controlada... pero, solamente cuando llega a descansar en el cuerpo de un hijo llega a verse de verdad, ya que el hijo (como el alma) es una creación plenamente humana que todos los hombres y mujeres son capaces de realizar... Existe por supuesto un punto flaco en esta tesis: el hecho de ser las mujeres las que llevan en sí al niño, y no los hombres. La couvade es un ingenioso modo de dar la vuelta a esto, ya que el padre, mediante ella, intenta hacer suyo el niño del modo más evidente que pudiera pensarse, a saber, imitando a la mujer que va a dar nacimiento al niño. Este esfuerzo espiritual de creación se prolonga durante seis meses, hasta que el niño recibe el nombre del padre y «se despierta»: antes de que esto ocurra, se dice que está «dormido», esto es, que es todavía espiritualmente informe (Huxley 193: 185-186).

EXTENSIONES DEL PARENTESCO: OTROS ANIMALES Y COSAS DEL MUNDO

Podemos ver que hay bastante más que decir del parentesco que de la genealogía, o de las relaciones de base genealógica. Nos dirigimos a los sacerdotes llamándolos «padre» y a las monjas llamándolas «hermana» o «madre». La mayor parte de nosotros nos hallamos familiarizados con la extensión de los términos «tío» y «tía»

a los amigos íntimos de nuestros padres. Las personas que comparten una misma ideología comunitaria a menudo se llaman entre sí «hermanos», o se interpelan entre sí, tanto para varones como para mujeres, diciendo «Vale, hermano».[5] Este último uso, en cierto modo parecido a la institución centroamericana del *compadrazgo*, proporciona opciones culturalmente constituidas que permiten extender las redes sociales individuales más allá del parentesco (Thompson 1974: 35-45). Los sistemas de linaje, como los de tipo hopi, amplían el parentesco de manera más extensiva, pero no a nivel personal.

El hopi extiende su parentesco a todos los miembros de su propio clan, así como a los miembros de los clanes vinculados. Los clanes asociados que se emparentan entre sí mediante experiencias (míticas) compartidas en el pasado (vagabundeos), más que por lazos genealógicos, reciben (en antropología) el nombre de *fratrías*. Existen otras extensiones sociales del parentesco: las madres y madres ceremoniales, las relaciones de adopción y, por supuesto, el parentesco por afinidad. Y aún más allá de la sociedad, los hopi incorporan a la naturaleza:

> Existe una ulterior extensión del parentesco al mundo de la naturaleza, a ciertos fenómenos de la naturaleza, en concreto aquellos que dan nombre a los clanes, a los que los hopi se refieren como a parientes próximos. El sol es llamado «padre», la tierra y el maíz son llamados «madre», y la araña «abuela» por todos los hopi, mientras que las más importantes especies animales y vegetales que dan nombre a los clanes son llamadas «padre», «madre» o «hermano de la madre» por los componentes del respectivo clan (Eggan 1960: 28-29).

5. Hace aquí referencia al tratamiento que empezaron a darse los *Black Panthers*, adoptado luego por todos los negros americanos de clase media-baja en su jerga particular. La frase es "Right on, brother" (Vale o adelante, hermano), aunque tal vez la traducción correcta en el equivalente hispano de dicha jerga (el "cheli") habría que emplear otro término de parentesco, a saber, "tío" (= "Vale, tío"). (*N. del T.*)

¿Constituye esta «última extensión» del parentesco a las especies animales y vegetales, o a los objetos inanimados, una forma de parentesco o pertenece a un código distinto, aunque emparentado? Los códigos pueden definirse como conjuntos de reglas que sirven para la construcción e interpretación adecuadas de mensajes (Frake 1964: 132; cfr. Bruner 1957: 46-51; Geoghegan 1973: 196-215). Las reglas del código hacen referencia a conocimientos (culturales) guardados en la mente de las gentes y que les permiten codificar (construir) y descodificar (interpretar) los mensajes que emanan del entorno, social y natural, en que viven. ¿Constituye el conjunto de conceptos interrelacionados que denota cada término de parentesco otros tantos nudos discretos y separados, o por el contrario se hallan, a su vez, entretejidos con otros nudos de relaciones, con otros conceptos que parecen tener poco que ver con la definición literal de los fenómenos de parentesco? O, expresado en términos ligeramente más concretos: ¿es el parentesco una institución discreta, un conjunto de categorías intelectuales, o se trata más bien de un cierto tipo de idiolecto social, un modo de hablar sobre la vida en sociedad que resulta, por esencia, inseparable de otros modos discursivos, de otros idiolectos sociales (economía, política, religión)? La respuesta a esta cuestión es un poco engañosa, pero es importante tomarla en cuenta, ya que al atraer nuestra atención fuera del pa-

rentesco propiamente dicho puede ayudarnos a percibir con mayor claridad lo que es el parentesco.

Dicho código distinto pero emparentado es conocido por los estudiosos de la antropología como *totemismo*, término tomado del ojibwa (lengua algonkina de la región Norte de los Grandes Lagos de Norteamérica) *ototeman*, que a grandes rasgos significa «el que está emparentado conmigo» (Lévi-Strauss 1963a: 18). En su *Historia de la sociedad melanesia* (1914; cfr. Lévi-Strauss 1963a: 8), W. H. R. Rivers definía el totemismo como la síntesis de tres elementos: (1) un elemento ritual, a saber, el respeto por el objeto totémico (animal, vegetal o mineral) que proscribe su manducación o utilización; (2) un elemento social, la conexión de dicho objeto (natural) con un grupo social (cultural), constituyendo una unidad exógama; y, finalmente (3), un elemento psicológico, la creencia en la existencia de un parentesco, generalmente de filiación, entre los miembros del grupo social (p.e. «Yo soy un Oso») y el objeto natural.

Podemos ver en nuestras propias creencias y conductas, ya sea separadamente o combinados, todos los elementos que entran en la definición de Rivers. (1) Para nosotros, ciertas personas (la Reina de Inglaterra, el Papa, y otros), y determinadas obras de arte o monumentos históricos, reciben un trato especial de respeto, emanan un exceso de decoro que solemos mantener mediante la distancia y la evitación social. El carácter sagrado que revelan este tipo de conductas, y las creencias que las subyacen, deriva no de las personas o propiedades de los monumentos como tales, sino más bien de la privilegiada posición (ritual) que ocupan en la organización social, la mitología y la historia del grupo que les concede tales atributos. Estas creencias conservan aún una forma desordenada en la sociedad contemporánea, que intenta desnudar toda posible práctica y creencia tradicional, así como las posiciones sociales privilegiadas (personas y objetos). Dado que el desnudamiento ritual es un tipo de parentesco jocoso, y la broma y la evitación constituyen especies estrechamente emparentadas de conducta orientadas a permitir al individuo (en las relaciones de identidad), mantener su integridad con medios alternativos relacionados con fines equivalentes (Buchler 1978: 154), cuando ridiculizamos a una persona de alto rango, evitamos tener que definir socialmente nuestra relación con ella: la relación que la valoriza por encima de nosotros. La atribución de valores elevados y positivos a actitudes claramente contrarias a la conducta normativada cumple una función muy similar: expresa el mismo sistema de valores de manera invertida.

2) El elemento social se revela, entre otras cosas, en las asociaciones que establecemos entre nuestros partidos políticos (los republicanos— y su símbolo, el elefante; los demócratas— y el burro), o equipos deportivos (los Osos de Chicago, los Leones de Detroit) y determinados objetos (animales) de la naturaleza.

3) El elemento psicológico se revela en la asociación entre miembros del grupo social y objetos culturales, actualmente expresados en términos ocupacionales (culturales) más que naturales («soy antropólogo»; «él es fontanero»). Este desplazamiento —del modelo natural al cultural— revela una relación que en otras partes se ha expresado en el desplazamiento de los *grupos totémicos* a las *castas*. Las castas son grupos endógamos (los miembros de cada casta no se casan nunca con los de las restantes), mientras que los grupos totémicos son exógamos, es decir, intercambian mujeres (hijas y hermanas) con

otros grupos. Pero, las castas son grupos jerárquicos ocupacionales («soy barbero»; «soy lavandero») que intercambian servicios (productos culturales más que naturales) con otras castas. «Las castas se definen a partir de un modelo cultural de intercambio de servicios culturales y deben definir su intercambio matrimonial a partir de un modelo natural [*endogamia de las especies*]. Los grupos totémicos, en cambio, pautan sus intercambios matrimoniales sobre la base de un modelo cultural [*exogamia de las especies*: las mujeres son culturalmente diferentes], teniendo que definirse a sí mismas sobre la base de un modelo natural» [Totemismo: *Soy un oso*] (Lévi-Strauss 1963: 9).

Según Raymond Firth (1930: 292), en su análisis del totemismo tikopia (Polinesia)

> ...es esencial saber si en el lado humano de la relación la gente aparece implicada como grupo o sólo como individuos, y, en lo que a los animales o las plantas respecta, si cada especie aparece considerada como conjunto o sólo en lo referente a determinados individuos; si el objeto natural es considerado como emblema o representación del grupo humano; si existe alguna idea sobre la existencia de una identidad entre la persona y la criatura u objeto y de una relación de filación entre uno y otro; y si el interés de la gente se centra en el animal o la planta *per se*, o su importancia primaria proviene de la creencia en determinadas asociaciones de dicho objeto natural con los espíritus ancestrales u otras especies de deidades...

C. Lévi-Strauss (1963a: 16-17; 1963b: 10) ha sugerido que la palabra totemismo denota la existencia de relaciones ideológicas entre una serie *natural* y una serie *cultural*, comprendiendo la primera categorías (especies animales o vegetales) u objetos concretos (un animal o una planta concreto); y la segunda, grupos y personas. Esta definición del totemismo, o del operador totémico, cuando se la compara con la antes citada de Rivers (1914; cfr., *supra*), reduce la realidad del totemismo que, de un fenómeno específicamente religioso, propio de las sociedades primitivas, pasa a convertirse en una ilustración particular de un modo universal de pensamiento (cfr. Lévi-Strauss 1963a: 104). Cuando nos referimos a determinada persona tratándola de cerdo, perro o vaca, no hacemos otra cosa que aplicar este modo de pensamiento: especificando relaciones de analogía entre naturaleza y cultura.

Podemos ilustrar cada una de las citadas posibilidades (entre categorías naturales y grupos culturales), y al mismo tiempo considerar determinados aspectos del sistema clásico australiano de secciones (y la teoría de la alianza), haciendo referencia al sistema kariera en el noroeste de Australia Occidental.

TOTEMISMO Y ALIANZA

La característica más elemental del matrimonio como forma de intercambio puede verse claramente en las organizaciones duales (Lévi-Strauss 1969: 69-83). Esta división de los miembros de un grupo —tribu o aldea— en dos mitades que ocupan posiciones ideológicas complementarias (Bien/Mal, Cielo/Tierra, Aguas arriba/Aguas abajo, etc.) y, frecuentemente, divisiones complementarias de poderes (jefe secular/jefe religioso), generalmente sue-

le asociarse con la exogamia. En tal caso, los hombres de una de las dos mitades tendrán que escoger a sus esposas de la mitad contraria; regulación social del matrimonio, ésta, que se aplica de manera recíproca aún cuando las secciones (mitades intermatrimoniales) a menudo resultan ser endógamas en la práctica, por más que ideológicamente exógamas. Pero ésta es una característica bastante general de las instituciones humanas: prescritas a nivel de pensamiento, preferidas en la práctica, las normas se pliegan. Y divisiones de este tipo se encuentran entre las muchas posibles expresiones institucionales de las propiedades binarias o dualistas del pensamiento humano. Las mitades, a su vez, pueden incluir clanes o linajes exógamos.

En las sociedades aborígenes australianas, la unidad básica social y territorial es la «horda», grupo patrilineal que explota los recursos de un territorio concreto, al que se halla mitológicamente vinculada y sobre el que goza de derechos de propiedad exclusivos. La composición de este grupo social se ajusta a lo que los antropólogos suelen llamar *regla de residencia patrilocal*, ya que está formado por los hermanos, sus esposas, sus hijos y sus hijas solteras, así como las esposas e hijas de sus hijos. Así pues, los hijos permanecen en la horda de su padre; sus madres y esposas vienen de otras hordas, y sus hijas van a parar (son intercambiadas con) a otras hordas.

Las mitades como tales pueden ser tanto matrilineales como patrilineales, y cuando hay un contraste entre la regla de residencia (patrilocal en Australia) y la regla de filiación (p.e. las mitades matrilineales), el sistema de mitades ignora al grupo local (patrilinealmente constituido) a la hora de determinar la filiación: sólo cuenta entonces la mitad matrilineal (Lévi-Strauss 1969: 160).

Cuando ambos elementos son tomados en cuenta (la *mitad de la madre*: filiación matrilineal; el *grupo local del padre*: residencia patrilocal), el resultado es un sistema de cuatro clases, más que de dos (mitades). Estos sistemas de cuatro clases suelen recibir entre los antropólogos el nombre de *sistemas de secciones*. Veamos, en primer lugar, como operan dichos sistemas para organizar el (intercambio) de afines y las relaciones de descendencia; luego veremos de qué modo se construyen los elementos totémicos para formar este tipo de sistemas y cuál es su sentido (significado).

Parodiando una ilustración de Lévi-Strauss (1969: 160-161), imaginemos que toda la gente en los USA se divide en dos familias, los Jones y los Smith.[6] Supongamos luego que, al contrario de lo que ocurre habitualmente en la trasmisión intergeneracional de apellidos en los USA, los hijos toman siempre el apellido de sus madres (no el de sus padres). Dicho sistema, similar al de las mitades matrilineales, sería exógamo si existiera una regla que impusiera que los Smith se casaran sólo con los Jones, y éstos sólo con aquéllos. De este modo, tras un cierto período de tiempo, todas las ciudades del país estarían compuestas de Jones y Smith por partes casi iguales.

¿Cómo se efectúa la transición de este tipo de sistema de mitades matrilineales a un sistema de secciones? Si el lugar de residencia del padre determinara el lugar de residencia de la familia (patrilocalidad), entonces el nombre de familia (trasmitido por línea materna) tendría que llevar como añadido el nombre del lugar de procedencia, trasmitido por vía paterna. Veamos cómo funcionaría

6. Se trata de dos apellidos de los más comunes en inglés, como lo son los dos usados por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*. Dupont y Durand. En castellano tendrán como equivalente Rodríguez y Pérez. (*N. del T.*)

esto. Sabemos que en Australia, principalmente en las regiones costeras, existe un marcado contraste entre las estaciones secas y las estaciones lluviosas. Hacia el final de la temporada seca, y antes de que las lluvias empiecen a inundar las llanuras, los recursos de agua y alimentos en general van haciéndose cada vez más precarios. Un modo de afrontar esta dificultad, como una especie de garantía contra tal situación de precariedad, es por ejemplo, el intercambio que los hombres pueden efectuar de sus derechos de acceso exclusivo a determinados recursos animales, vegetales e hidráulicos, ligados a la tierra con la que se hallan míticamente conectados. Este intercambio de derechos de acceso, una alianza que sirve para prevenir la guerra de todos contra todos, se demuestra tan mutuamente satisfactorio que los jefes patrilineales de las hordas deciden fortalecer su contrato mutuo mediante reglas de intermatrimonio. Y, una vez visto esto, podemos ya volver al ejemplo americano.

Los Smith de Chicago se casan a partir de ahora sólo con los Jones de Nueva York, imponiéndose igualmente la recíproca. Y, como la costumbre es que las mujeres vayan a vivir con sus maridos, se trasmite, junto con el nombre de familia trasmitido por vía materna, según el sistema de ciudades, un nombre de lugar vinculado a la línea paterna. Ahora bien, ambos elementos se hallan ya presentes en los sistemas de «dos secciones»: las mitades exógamas matrilineales y patrilineales han determinado la composición de los grupos locales. La transición al sistema de cuatro secciones se origina cuando se reconoce la residencia a la vez que la filiación como factor organizador del matrimonio. Esto da como resultado cuatro combinaciones diferentes aunque complementarias (cfr. Lévi-Etrauss 1969: 161):

Si un hombre:	*Se casa con una mujer:*	*Los hijos son:*
Jones de Chicago	Smith de Nueva York	Smith de Chicago
Jones de Nueva York	Smith de Chicago	Smith de Nueva York
Smith de Chicago	Jones de Nueva York	Jones de Chicago
Smith de Nueva York	Jones de Chicago	Jones de Nueva York

Si aplicamos las letras W, X, Y y Z a los Jones de Chicago, a los Smith de Nueva York, a los Smith de Chicago, y a los Jones de Nueva York, respectivamente, para ilustrar esta configuración mediante un fácil diagrama, tendremos un sistema de tipo kariera (de cuatro secciones):

→ Jones de Chicago (W) = Smith de Nueva York (X) ←
→ Jones de Nueva York (Y) = Smith de Chicago (Z) ←

Sobre la base de las combinaciones de intermatrimonio y filiación de las cuatro secciones, aparecen tres tipos de relaciones: (1) entre las secciones de un padre y sus hijos (*una pareja*: WZ, XY, ZW, YX); (2) entre la sección de la madre y la de sus hijos (*un ciclo*: WY, XZ, YW, XZ); y (3) entre las secciones del marido y de la mujer (*un par*: WX, YZ, XW, ZY) (Radcliffe-Brown 1931; Lévi-Strauss 1969: 157).

Cada una de estas secciones comprende una categoría, más que un grupo de personas, ya que, aunque se los clasifica juntos, no interactúan de manera regular, como es el caso del Lion's Club y el Elk's Lodge locales en cada ciudad americana. Por lo demás, la simetría de las secciones, a partir de las reglas que rigen el juego de las secciones, no necesariamente implica que el matrimonio tenga que ser simétrico ni *de iure* (jurídicamente) ni *de facto* (en la realidad). Existen *sistemas de subsecciones* (ocho secciones, en vez de cuatro: como entre los murngin de Australia Noroccidental) que presentan un matri-

monio asimétrico (HjaHoM, HjaHjaHoMM), sistemas de mitades (dos secciones: bororo, del Brasil Central; timbria, de Indonesia) que enmascaran el intercambio generalizado (asimétrico) tras la cortina de humo ideológica de la simetría. Y sistemas de intercambio simétrico (de tipo dravidiano), en el Sur de la India, que funciona, igualmente, de manera asimétrica (Reid 1974). De lo que estamos hablando, así pues, es de la ideología del intercambio y la filiación, más que de cómo la ideología funciona cuando se la traspone en la práctica.

Los pares intermatrimoniales del sistema kariera son (1.1) *Pannaga;* (1.2) *Purunu;* y (2.1) *Karimarra;* (2.2) *Pal-t'arri.* Las asociaciones «totémicas» de dichas secciones son (von Brandenstein 1970: 42).

1.1) de sangre fría, iguana salvaje, trabajador, rápido, estirado, inclinado, muscular, duro, seco.
1.2) de sangre fría, iguana perezosa, lento, vago, macizo, gordo, pesado, glandular, fláccido, líquido.
2.1) de sangre caliente, canguro de los llanos, amigo caluroso, agudo hacedor.
2.2) de sangre caliente, canguro de las colinas, gentil, adaptable.

Tenemos aquí una hermosa ilustración de la misma extensión del parentesco a la naturaleza que antes habíamos encontrado entre los hopi, pudiendo ahora ver sus implicaciones un poco más de cerca. La primera cosa que observamos es que, en lo que a las «asociaciones totémicas» respecta, las clases intermatrimoniales (secciones) están unidas por el hecho de ser de sangre fría (escamoso: iguana) o de sangre caliente (peludo: canguro), y separadas por el hecho de ser activas o pasivas. Dichas distinciones surgen de diferencias percibidas en las características morfológicas (apariencia física) y psicológicas de las especies animales, así como de las diferencias percibidas entre sus «subespecies» (diferentes tipos de iguana y de canguro). Podemos ver, así, que la extensión metafórica del parentesco (cultura) a los fenómenos naturales, lo que los estudiosos de la organización social han venido llamando tradicionalmente totemismo, implica un *sistema de relaciones* que es, al mismo tiempo, un *sistema de atribuciones.* Las atribuciones implican una teoría de los tipos somáticos (físicos), unida a una teoría de los temperamentos, aplicable a la naturaleza y a la cultura, un poco a la manera de nuestras nociones astrológicas populares sobre la determinación de la personalidad (Von Brandenstein 1970: 49).

El totemismo no es ni una característica ni un síntoma de un concreto tipo de sociedades: es, más bien, la aplicación circunstancial de un modo universal de pensamiento. Dentro de nuestra propia sociedad, la sociobiología proporciona un caso bien documentado de emergencia de un tipo de totemismo científico (Sahlins 1977).

La síntesis que realiza la sociobiología sugiere que la organización social humana en las diferentes especies y la conducta animal en sus diversas especies pueden ser explicadas sobre la base que proporciona la filogénesis de las especies. Las formas de acción social, tanto en la naturaleza como en la cultura, son así interpretadas a través de un vocabulario tomado de la biología evolucionista, y más en concreto de la teoría de la selección natural de Darwin. Un aspecto esencial de dicha teoría, introducido por Darwin en *El origen de las especies,* es el concepto de selección de parentesco, y la sociología hace un uso extensivo de este concepto en el análisis de la selec-

ción de grupo en el marco de poblaciones relativamente pequeñas. La conducta social de los organismos individuales —desde los insectos a las sociedades humanas— ha sido interpretado sobre la base de este concepto, así como la idea de W. D. Hamilton de la adecuación inclusiva.

La selección parental nos dice que la selección opera a nivel de la familia, más que del organismo individual. Adecuación inclusiva significa la adecuación propia del individuo más la suma de los efectos de su conducta, que aumenta o disminuye la adecuación genética de sus consanguíneos.

La sociobiología reduce la conducta de los animales y la acción moral de los humanos a una tabulación inconsciente del grado de relación consanguínea (distancia parental) que éstos tienen, en la medida en que su preocupación es la de maximizar el grado de adecuación inclusiva en las redes de individuos (Wilson 1975). En la práctica, esto implica la asimilación de las diferentes formas de significados culturalmente constituidos a verdades biológicas universalmente válidas. Dentro de tal lógica, que es al mismo tiempo una ideología totémica de nuestra sociedad, las acciones sociales que resultan ser enteramente diferentes (compasión y egoísmo, orgullo y desprecio) pueden tener casi las mismas consecuencias genéticas.

El punto de vista de la antropología social difiere radicalmente de la sociobiología en estas cuestiones. Podemos brevemente enumerar los presupuestos de los que la posición antropológica deriva. (1) Los objetos carecen de utilidad natural: su valor de uso es una especificación cultural. (2) Las necesidades carecen tanto de forma como de contenido determinados: deben ser primeramente con-

cebidos y dotados de sentido. (3) De ello se sigue que la relación tanto de los objetos como de las acciones con su significado es arbitraria (los perros son matados y comidos en determinadas culturas, mientras que en la nuestra son casi sagrados; Sahlins 1978: 171-72). Dicha relación se basa en una descripción del mundo que sólo puede ser entendida en relación con los significados diferenciales que proporciona el mismo entorno histórico de la cultura considerada. (4) Las descripciones simbólicas (antropológicas) se predican sobre términos objetivos que proporcionan diferencias significativas mínimas; como la diferencia entre el canguro de los llanos y el canguro de las colinas, los animales de sangre caliente y de sangre fría, los hirsutos y los lánguidos, los activos y los pasivos. Aunque los americanos ya no comen perros, aún siguen pensando que vive en un mundo donde los perros se devoran entre sí.

Las extensiones metafóricas del parentesco conducen directamente a considerar otro aspecto de las clasificaciones del parentesco: de qué modo éstas ordenan por categorías de parientes las actitudes y cómo dichas actitudes canalizan la expresión emotiva (afectiva) de las relaciones interpersonales. Veamos algunos ejemplos.

LA ORGANIZACION DEL AFECTO

Entre los tswana, pueblo de lengua bantú de Africa Meridional, la gente del común expresa preferencia por efectuar su matrimonio con la hija del hermano de la madre. Una de las razones que los tswana dan, para explicar dicha preferencia, es la relación jocosa entre primos cruzados: entre la hija del hermano de la madre (para

los varones) y el hijo de la hermana del padre (para las mujeres). Los tswana dicen que la familiaridad a que ello (la relación jocosa) impulsa «facilita la tolerancia entre marido y mujer y ayuda a estabilizar el matrimonio» (Schapera 1962: 162-163). En cambio, los mismos tswana explican la popularidad del matrimonio con la hija del hermano del padre (tan extendido por todo Oriente Medio y partes de Africa del Norte) con argumentos más de tipo económico que afectivo: «...conserva el ganado *bogadi* (el que sirve para pagar la compensación matrimonial) dentro del mismo círculo familiar y evita que pase a manos de extraños» (Schapera 1962: 63). Esta forma de matrimonio con la prima paralela patrilateral (HjaHoP), presenta en todas partes una clara y marcada coloración económica. Más que tender a dar y tomar esposas entre linajes, los grupos de filiación son en teoría, aunque no siempre en la práctica, fundamentalmente endógamos. Han construido un mundo en el que el individuo tiende a conservar: las mujeres, al igual que la tierra, se mantiene siempre dentro del linaje. Y esto, como el incesto mismo, tal como los tswana lo entienden, no es cosa de risa.

Ellen Basso nos da un ejemplo de lo que los antropólogos suelen llamar *relaciones de evitación* —que habitualmente son índice de un gran respeto— entre generaciones adyacentes de afines (p.e. suegro/yerno), entre los indios kalapalo de la cuenca superior del Xingú (Mato Grosso Nororiental, Brasil Central):

> Los ipotisopo se ven obligados a evitar sus respectivos nombres y su presencia física. Los yernos ponen especial cuidado en evitar pasar cerca de la casa de sus suegros, y ellos a su vez cuidan de mantenerse lejos de su camino, especialmente si el yerno se halla en una posición tal que no puede moverse. Por ejemplo, durante un largo viaje, me hallaba yo viajando en canoa con Bijiji y su primera esposa, Kofono, mientras el yerno de Bijiji, Enumi, ayudaba a llevar una segunda canoa ayudado por el hijo pequeño y soltero de Bijiji. Esta segunda canoa pertenecía a la prometida de Enumi, y a su madre, la segunda esposa de Bijiji, Tsanaku. Las dos canoas se mantenían a gran distancia entre sí la mayor parte del día, pero cuando por casualidad se cruzaban —por ejemplo, a primera hora de la mañana, cuando el grupo se aprestaba a levantar el campamento— el suegro evitaba hablar con su yerno, aunque hablara normalmente con cualquiera de los otros. Enumi, a su vez, no dudaba en hablar con su cuñado y conmigo, a pesar de evitar cuidadosamente dirigir la palabra o mirar a su suegro (Basso 1973: 93).

Las dos formas «extremas» de relación afectiva entre parientes, la jocosa y la evitativa, se hallan generalmente asociadas con los parientes afines y, en determinados casos, son precisamente aquellas personas que están obligadas a evitarse las que pueden mostrarse las mayores faltas de respeto en determinados contextos. La descripción que Daysy Bates hace de los rituales de iniciación entre los koolarrabullo de Broome, Australia Occidental, proporciona una vívida ilustración de esta diferencia de conducta entre afines:

> En tal época se permiten todo tipo de licencias, y las leyes que en otras ocasiones prohíben a las personas emparentadas entre sí mirarse, quedan sus-

pendidas. Las suegras pueden acercarse y hablar con sus yernos, y en la cena, la *thaloo,* que es el nombre que recibe la suegra, se aprovecha de esto a más y mejor. Todo un año de agravios se halla para entonces acumulado, y el yerno no tiene derecho a replicar. La suegra lo toca, lo empuja, le quita sus armas y adornos, y hace pública mofa de él. Su placer está en preocupar y molestar, y el yerno de mantener durante todo este tiempo cara de jugador de póker, como si no se diera cuenta de su presencia.

Ahora ella lo tienta con una batea de comida vegetal —«¿tienes hambre? Aquí hay comida. Si no la tomas, te zurraré. Muy bien, mira cómo me la como»— y la arroja lejos. Le desgarra su brazalete, su banda de la cabeza y otros instrumentos, y arroja su boomerang lejos de su alcance. Como proveedor que es de la familia, paga el precio de su noviazgo en carne, y la suegra tiene mucho que decir al respecto. «Esta carne no es buena», le dice, «¿por qué no me traes mejor un renacuajo?», o, «Miradme todo el mundo, voy a matar un pez», y le arranca su lanza, blandiéndola peligrosamente cerca de él. El *wallang-arrea* es el momento más glorioso y atiborrado de la vida de la suegra, y la tribu en pleno, con excepción de su yerno, se regocija con sus ocurrencias hasta el final (Bates 1967: 36).

Podemos ver así que la evitación (respeto simétrico), y la conducta jocosa (falta de respeto asimétrica), que aparecen como formas de conducta contrapuesta, se hallan de hecho estrechamente conectadas y no raramente implican a los mismos actores y grados de parentes-

co. La broma, forma de licencia que es periódica, se corresponde estrechamente con las ideas de Leach sobre las narices falsas (como en carnaval y en las fiestas de disfraces) o *inversión de roles* como tiempo sagrado en el que la conducta lógica apropiada es representar al revés las conductas normales (evitación) de la vida secular (Leach 1961b: 13). Por lo demás, estamos de vuelta casi donde empezamos, ya que las relaciones jocosas y de evitación se establecen entre personas ligadas por lazos de afinidad, por aquel tipo de sistemas de intercambio (dones, prestaciones) que ligan entre sí familias distintas por lazos contractuales. Siendo los bienes intercambiados, principalmente comida y mujeres. Y, mientras la evitación expresa la fragilidad y a la vez la importancia de dicha relación, la conducta jocosa proporciona una válvula de escape para los agravios, algo así como cuando los accionistas de una compañía, en su reunión anual, expresan su insatisfacción por los dividendos cobrados a partir de su inversión inicial.

SISTEMAS DE INTERCAMBIO: SENTIMIENTO Y ESTRUCTURA

Ha habido al menos tres, en cierto modo conectados, intentos de explicar las actitudes y conductas ritualizadas entre parientes. Como se recordará, A. R. Radcliffe-Brown sugería (1924, cfr. *supra*) que ciertas actitudes pueden ser interpretadas sobre la base de la computación de la filiación. En las sociedades patrilineales, en las que el padre y su grupo de filiación representan la autoridad y controlan la herencia de los bienes corpóreos e incorpóreos, Ego mantiene una relación tierna y familiar

con el hermano de la madre (su «madre masculina»). George Homans y David Schneider (1955) han intentado generalizar la tesis de Radcliffe-Brown para poder explicar la preferencia del matrimonio con las primas cruzadas (HjaHoM) unilaterales en las sociedades patrilineales. Debido a la facilidad y familiaridad que preside las relaciones con su tío materno, en contraste con las tensas relaciones, teñidas de autoridad, que mantiene con su padre y la parentela de éste, Ego (varón) pasa la mayor parte de su tiempo en torno a la casa de su tío materno, generalizándose posteriormente sus relaciones de ternura a la hija de éste. Esta explicación tropieza con algunas dificultades. En primer lugar, sabemos que en las sociedades que tienen este tipo de regla de matrimonio sólo aproximadamente un cuarto de la población puede ponerse a la altura de la norma ideal. Según determinados experimentos llevados a cabo con computadora (simulados), esto parece ser consecuencia de factores de tipo demográfico: tamaño de la población, edad y distribución de sexos. En otras palabras, no existen suficientes personas dentro de la adecuada clase categorial, para que el sistema pueda funcionar de acuerdo con la norma (cfr. Kunstadter y otros 1963).

En segundo lugar, Cl. Lévi-Strauss (1969: 197-220, 493) ha sostenido de forma persuasiva que la elección de modalidad de intercambio (simétrica: por ejemplo, los kariera, donde HjaHaP=HjaHoM; o asimétrica: con HjaHoM, HjaHjaHoMM o HjaHaP) no depende ni de la extensión del sentimiento ni de la regla de filiación en sí, *sino más bien de la relación entre regla de filiación y regla de residencia.* Ya hemos visto de qué modo un sistema de intercambio simétrico (intercambio de hermanas: entre los kariera) puede surgir de una relación (*disarmónica*) entre *residencia patrilocal y mitades matrilineales* (filiación). Y, al revés, los sistemas de intercambio asimétrico aparecen asociados con un régimen (*armónico*) de relaciones entre reglas de residencia y reglas de filiación (patrilocal y patrilineal y matrilocal y matrilineal). Las diferencias entre los sistemas de intercambio simétricos y asimétricos, según Lévi-Strauss, por tanto, pueden explicarse sin tener que hacer referencia a los sentimientos de los actores. La Figura 11 proporciona una representación diagramática simplificada del sistema de intercambio asimétrico (generalizado) que practican los gilyak de Siberia. Nótese (1), la distinción entre suegros y yernos «distantes» y «cercanos», y (2), que las mujeres aparecen casadas con el hijo de la hermana del padre, y los hombres con las hijas del hermano de la madre.

En los sistemas de intercambio asimétricos existe una distinción de categorías entre dadores de mujeres y receptores de mujeres. Y, al revés que en los sistemas de intercambio simétrico, el grupo de filiación de Ego nunca toma mujeres del mismo grupo a quien se las da. Cuando aparecen diferencias de este tipo, existen grandes probabilidades de que, o bien a los dadores o a los receptores, se les otorgue un mayor valor, y que esta diferencia de valor se traduzca en diferencia de status que pertenecen ya más al sistema político que al sistema de parentesco como tal. Como E. R. Leach (1951) indica con respecto a los kachin de la Alta Birmania:

> ...las relaciones de status entre dadores y receptores de mujeres deben adecuarse a las relaciones de status implícitas en otras instituciones (no de parentesco), p.e. cuando los dadores de mujeres son socialmente superiores a los receptores de mujeres,

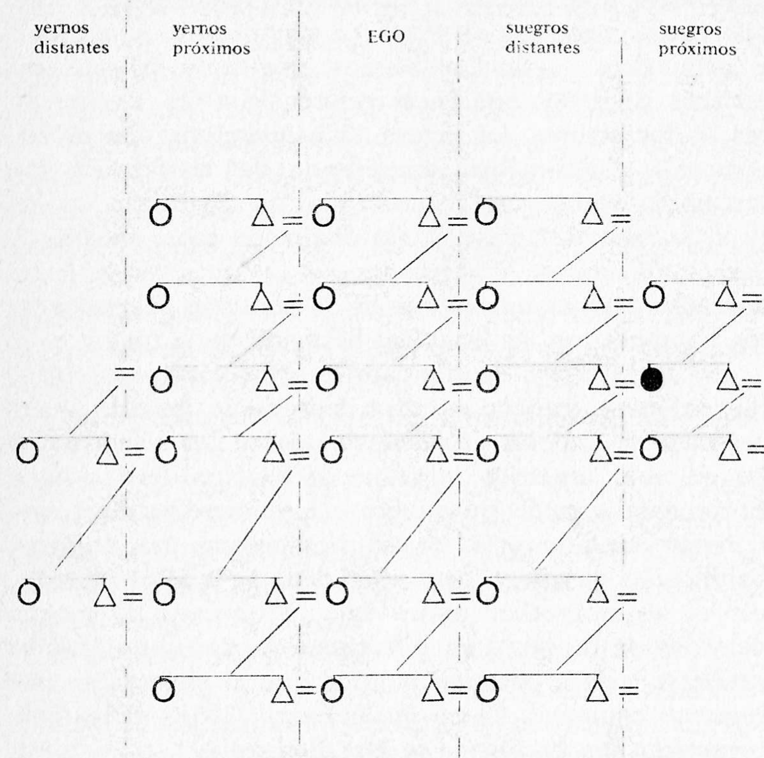


FIGURA 11. Representación simplificada del sistema Gilyak. (Adaptación de Lévi-Strauss 1969: 297).

es posible predecir que los derechos políticos y territoriales de los dadores serán superiores a los de los receptores, etc., y a la inversa. En otras palabras, siempre que aparece el tipo de matrimonio kachin, éste forma parte de la estructura *política.*

Este tipo de configuración —que reúne culturalmente diversas comunidades en un mismo sistema político— se parece en gran medida a la organización feudal de la Europa medieval, pudiendo sugerirse, en consecuencia, al menos de manera analógica, la existencia de relaciones entre determinados sistemas elementales de matrimonio y el desarrollo de las sociedades de clases.

Otro enfoque del problema de las actitudes hacia los parientes en las distintas sociedades, que no se funda ni en la linealidad ni en la teoría de los sentimientos, es la que ha sugerido Lévi-Strauss (1967: 42-44). Resumiremos su posición de la siguiente forma:

1) HoM/HjoHa tiene que ser considerada con respecto de otras relaciones que unidas entre sí constituyen la unidad elemental de parentesco. Estas son Ho/Ha, E/Ep, P/Hjo, HoM/HjoHa.
2) Sin que importe el cómputo de la línea de filiación, siempre existirá un equilibrio en las actitudes entre parientes de cada generación.
3) El signo (—) indica una relación caracterizada por la reserva, el antagonismo y la hostilidad; el signo (+) indica una relación caracterizada por actitudes libres y familiares.
4) Si comparamos, las sociedades patrilineales y las matrilineales, nos daremos cuenta que la línea de filiación no afecta a la distribución del

afecto entre parientes. Así, para los isleños de Trobriand (Melanesia) y los siuai de Bougainville (ambos matrilineales), por un lado, y los cherkeses (Cáucaso) y los tonga (Polinesia) (ambos patrilineales), por otro:

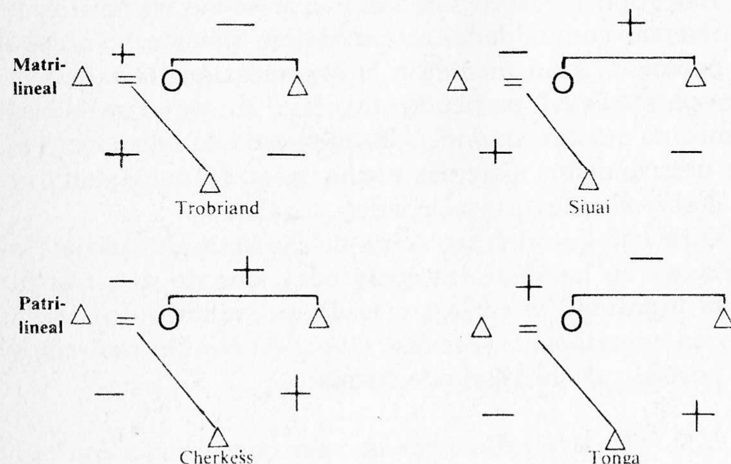


FIGURA 12. **Un grupo tal cual de transformaciones.**

Las actitudes normativas entre categorías de parientes no están determinadas ni por la línea de filiación (los sistemas de filiación matrilineales y patrilineales pueden tener idéntica distribución de afectos) ni por las características personales y contingentes de los actores. Según la interpretación estructuralista, las actitudes dentro del átomo de parentesco no están determinadas ni causadas por ninguna otra institución o conjunto de ideas; simplemente están equilibradas, dentro de cada generación

y de una a otra, en sus mutuas relaciones. Los diagramas de la Figura 12 ilustran al mismo tiempo la idea actual de estructura. Cada diagrama representa un posible —y empíricamente realizada— distribución del afecto. Considerados juntos, antes que separados, constituyen una estructura, que puede ser definida como *un grupo de transformaciones.*

CONCLUSIONES

El estudio del parentesco y de la organización social incluye un vasto conjunto de formas de conducta y modos de pensamiento. Hemos revisado algunos de éstos con cierta extensión en este volumen, otros, en cambio, de manera más sumaria, y aún han quedado otros de los que ni siquiera hemos hecho mención. Gran parte del material que tradicionalmente se agrupa bajo esta categoría se halla estrechamente relacionado con los aspectos económicos y políticos de las sociedades humanas, así como con los ritos y la mitología. Una buena parte de los más interesantes estudios contemporáneos sobre esta área están dedicados a nuestra propia sociedad y a las formas de organización social y de pensamiento que se expresan en ella. Nuestra sociedad no es más que una de las muchas sociedades que han existido a lo largo del tiempo, ni mejores ni peores unas que otras, sólo diferentes en su forma de solucionar los múltiples problemas que toda sociedad tiene que afrontar. El estudio de las variaciones sobre temas comunes nos ayuda a comprender lo que significa ser un nativo en el mundo, y lo que siempre ha significado, por encima de la civilización en que el nativo vive su vida. Sólo a través del estudio de

las diferencias podemos llegar a aprender algo sobre nosotros mismos; gracias a ellas disponemos de un espejo en el que reflejar el estado de nuestra propia cultura y la naturaleza de nuestra especie. Se trata de una visión de las similitudes por encima de las diferencias.

Como pez en el agua nos hallamos dentro del parentesco. Nacidos en el seno de la familia, nos criamos y crecemos dentro de ella, lentamente. La organización social familiar se funda en la biología humana. Las tasas de divorcio y los slogans radicales, junto con la caza y los instrumentos, con la religión y el arte, es la organización familiar lo que ha hecho de nosotros lo que somos, cultural y biológicamente. Por decirlo con palabras de Clifford Geertz, un antropólogo americano, parentesco, parientes, familia y organización social no sólo son necesarios para nuestra supervivencia sino también para nuestra realización existencial.

Todas las edades suelen subestimar el carácter subjetivo de su propio pensamiento, pero sólo hay un error con el que no podemos vivir: pensar que la organización social de la familia tendrá menos importancia en el futuro de la que tuvo en el pasado. Hay algo en esto que está más allá del pensamiento y del lenguaje, pero las palabras tienen que servir, en esto como en otras cosas, para expresar las relaciones entre nuestra humanidad de base, el parentesco y la fisiología humana:

> Si el amor significa adelantarse al interés biológico de otro, partiendo del sentimiento de que esa otra persona forma parte de uno mismo, el amor de la madre llena ampliamente esta definición. Y el bebé humano que claramente aprende que sus mayores placeres fisiológicos los obtiene del cuerpo de otra persona, nunca olvida este hecho aprendido, grabado en lo más profundo de su sistema nervioso autónomo, esa vieja e inconscientemente suave red de músculos nerviosos de donde surgen las mareas de los sentimientos y apetitos humanos, mucho más allá del pensamiento y muy anterior a las palabras. El niño ha aprendido así a encarnar en sí el principal sentido biológico de la naturaleza humana: la *unidad de los individuos*, primeramente en un amor que comparte el placer y la sustancia de cada cuerpo, y luego en una humanidad que hay que construir mediante un lenguaje, un simbolismo cultural y unas estructuras institucionales compartidas (La Barre 1968: 105-106).

Somos fundamentalmente primates, estrechos, aunque lejanos parientes de los grandes monos. Especializados en la dependencia mamaria de los niños con respecto de los adultos, en ésta —como en tantas otras materias—, se nos ha ido la mano, convirtiéndonos, según la feliz expresión de Weston La Barre, en mamíferos infantilizados y, más en concreto, en monos fetalizados. Nuestra naturaleza puede predecirse a partir de lo que nuestras familias y parentela hagan de nosotros, o tomen, de nosotros. Más que una institución discreta, el parentesco es una clase de idioma social, un modo de entender diversos aspectos de la vida social (Geertz y Geertz 1975: 169). Como en otros escenarios de la experiencia colectiva, el parentesco conforma nuestras concepciones sobre cómo son las cosas del mundo, y por tanto nos dice a cada uno cómo debemos actuar.

BIBLIOGRAFIA

Barlau, S. 1975. *Germanic Kinship.* Tesis doctoral inédita: University of Texas, Austin.

Basso, Ellen B. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil.* Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

Bates, Daisy. 1967. *The Passing of the Aborigines: A Lifetime Spent among the Natives of Australia.* Nueva York: Praeger.

Blehr, O. 1963. «Action groups in a society with bilateral kinship: a case study from the Faroe Islands.» *Ethnology* 2: 269-275.

Bohannan, L. 1952. «A genealogical charter.» *Africa* 22: 301-315.

—. 1958. «Political aspects of Tiv social organization.» In: J. Middleton y D. Tait (eds.), *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems.* Londres: Routledge and Kegal Paul.

Bohannan, P. 1954. «The migration and expansion of the Tiv.» *Africa* 24: 2-16.

Boon, James. 1974. «Anthropology and nannies.» *Man* 9: 137-140.

Brown, P. 1962. «Non-Agnates among the patrilineal Chimbu.» *Journal of the Polynesian Society* 71: 57-69.

Bruner, J. S. 1957. Going beyond the information given. In: *Contemporary Approaches to Cognition.* Cambridge: Harvard University Press.

Buchler, Ira. 1978. «The fecal crone.» In: Ira Buchler y Kenneth Maddock (eds.), *The Rainbow Serpent: A Chromatic Piece.* La Haya y París: Mouton.

—. 1968. *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method.* Nueva York: Macmillan.

Davenport, William. 1959. «Nonunilinear descent and descent groups.» *American Anthropologist* 61: 557-572.

Drummond, L. 1978. «The transatlantic nanny: notes on a comparative semiotics of the family in English-speaking societies.» *American Ethnologist* 5(2): 30-43.

Eggan, Fred. 1960. *The Social Organization of the Western Pueblos.* Chicago: University of Chicago Press (2nd ed.).

Evans-Pritchard, E. E. 1940. *The Nuer.* Londres: Oxford University Press.

Firth, Raymond. 1929. *Primitive Economics of the New Zealand Maori.* Londres.

—. 1930-1931. «Totemism in Polynesia». *Oceania* (3 and 4).

—. 1956. *Elements of Social Organization.* Londres: Watts and Co.

—. 1957. «A note on descent groups in Polynesia.» *Man* 57(2):4-8.

—. 1963. «Bilateral descent groups: an operational view-point. In I. Schapera (ed.), *Studies in Kinship and Marriage.* Occasional Paper of the Royal Anthropological Institute, 16. Londres.

Fortes, Meyer. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi.* Londres: **Oxford University Press.**

—. 1949b. *The Web of Kinsrip among Tallensi.* Londres: Oxford University Press.

—. 1950. «Kinship and marriage among the Ashanti.» In A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage.* Londres: Oxford University Press.

—. 1953. «The structure of unilineal descent groups.» *American Anthropologist* 55:17-41.

—. 1959. «Descent. filiation, and affinity.» *Man* 59:193-197, 206-212.

—. 1940. *African Political Systems.* Londres: Oxford University Press.

Frake, C. O. 1964. «Notes on queries in ethnology.» *American Anthropologist,* Special Publication, *Transcultural Studies in Cognition.* A. K. Romney y R. G. D'Andrade (eds.), 66 (3, part 2):132-145.

Freedman, M. 1958. *Lineage Organization in Southeastern China.* Londres: The Athlone Press.

Freeman, J. D. 1961. «On the concept of the Kindred.» *Journal of the Royal Anthropological Institute* 91:192-220.

Geoghegan, W. H. 1973. *Natural Information Processing Rules: Formal Theory and Applications to Ethnography.* Monographs of the Language-Behavior Research Laboratoy 3, University of California, Berkeley.

Cluckman, M. 1950. «Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal.» In A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage* Londres: Oxford University Press.

Homans, G. C. y D. M. Schneider. 1955. *Marriage, Authority and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage.* Nueva York: Free Press.

Huxley, F. 1963. *Affable Savages,* Londres: Rupert Hart-Davis.

Krige, E. J. y J. D. Drige. 1956. *The Realm of a Rain Queen: A Study of the Pattern of Lovedu Society.* Londres: Oxford University Press.

Kunstadter, P., R. Buhler, F. F. Stephan, y C. F. Westoff. 1963. «Demographic variability and preferential marriage patterns.» *American Journal of Physical Anthropology* 21:511-519.

Leach, E. R. 1950. «The structural implications of matrilateral cross-cousin marriage.» *Journal of the Royal Anthropological Institute.* 81.

—. 1961. «Time and false noses.» In E. R. Leach, ed. *Rethinking Anthropology.* University of London: Athlone.

Lévi-Strauss, C. 1963a. *Totemism* (Trad. castellana: *El totemismo en la actualidad,* México, FCE, 1965).

—. 1963. «The Bear and the Barber». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 93(1): 1-11 (Trad. castellana: *El oso y el barbero,* Barcelona, Anagrama).

—. 1963c. *Structural Anthropology.* New York: Basic.

—. 1967. «Do dual organizations exist?» In *Structural Anthropology.* Nueva York: Anchor.

—. 1969. *The Elementary Structures of Kinship.* Boston: Beacon.

Lounsbury, F. G. 1964b. «A formal account of the Crow and Omaha-type kinship terminologies.» In W. H. Goodenough (ed.), *Explorations in Cultural Anthropology.* Nueva York: McGraw-Hill.

Lowie, Robert. 1919. «The matrilineal complex.» *University of California Publications in Archaeology, Anthropology and Ethnology* 16:29-45.

—. 1930. «The Omaha and Crow kinship terminologies.» *Verhandlungen des Internationalen Amerikanisten-Kongresses* 24:102-108.

Maine, Sir Henry. 1963. *Ancient Law; Its Connection with Early Society.* Boston: Beacon. (Orig. Oxford, 1861).

Meggit, M. 1965. *The Lineage System of the Mae-Enga of New Guinea.* Nueva York: Barnes and Noble.

Middleton, J. y D. Tait. 1958. «Introduction.» In *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems.* Londres: Routledge and Kegan Paul.

Murphy, Robert. 1972. *Robert H. Lowie.* Nueva York: Columbia University Press.

Ottenberg, S. y P. Ottenberg. 1960. *Cultures and Societies of Africa.* Nueva York: Random House.

Perhrson, Robert. 1954. «Bilateral kin groups as a structional type.» *Journal of East Asiatic Studies* 3:199-202.

—. 1957. *The Bilateral Network of Social Relations in Konkama Lapp District.* Bloomington: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics.

Radcliffe-Brown, A. R. 1924. «The mother's brother in South Africa.» *South African Journal of Science* 21:542-555 (reprinted in *Structure and Function in Primitive Society,* 1965, Glencoe: The Free Press).

—. 1931. «The social organization of Australian tribes.» *Oceania Monographs,* No. 1.

—. 1962. «Introduction.» In A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage.* Londres: Oxford University Press (Orig. 1950).

Reid, R. M. 1974. «Relative age and assymetrical cross-cousin marriage in a South Indian caste.» In P. A. Ballonoff (ed.), *Genealogical Mathematics.* The Hague: Mouton.

Rivers, W. H. R. 1914. *The History of Melanesian Society.* Cambridge.

Riviere, P. G. 1974. «The couvade: a problem reborn.» *Man* 9(3):423-435.

Romney, A. K. 1965. «Kalmuk Mongol and the classification of lineal kinship terminologies. In E. A. Hammel (ed.), *Formal Semantic Analysis. American Anthropologist* (Special Publication) 65, 5(2).

Sahlins, M. 1968. *Tribesmen.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall (Trad. castellana: *Las sociedades tribales,* Barcelona, Labor, 1972).

—. 1977. *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology.* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

—. 1978. *Culture and Practical Reason.* Chicago: The University of Chicago Press.

Schapera, I. 1962. «Kinship and marriage among the Tswana.» In A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage.* Londres: Oxford University Press.

Scheffler, H. W. 1965. *Choiseul Island Social Structure.* Berkeley: University of California Press.

—. 1973. «Kinship, descent, and alliance.» In J. J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology.* Chicago: Rand McNally.

Schneider, D. M. 1961. «The distinctive features of matrilineal descent groups.» In D. M. Schneider y K. Gough (eds.), *Matrilineal Kinship.* Berkeley: University of California Press.

—. 1965. «American kin terms for kinsmem: a critque of Goodenough's componential analysis of Yankee kinship terminoogy.» In E. A. Hammel (ed.), *Formal Semantic Analysis. American Anthropologist* (Special Publication) 65, 5(2).

—. 1968. «Ribers and Kroeber in the study of kinship.» In. W. H. R. Rivers, *Kinship and Social Organization.* Nueva York: Humanities Press.

Schneider, D. M. y C. B. Cottrel. 1975. *The American Kin Universe: A Genealogical Study.* Chicago: Department of Anthropology.

Thompson, Richard A. 1974. *The Winds of Tomorrow: Social Change in a Maya Town.* Chicago: The University of Chicago Press.

von Brandenstein, C. G. 1970: «The meaning of section and section names.» *Oceania* XLI:39-49.

Weber, M. 1947. *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization.* Glencoe: Free Press.

Wilson, E. O. 1975. *Sociology: The New Synthesis.* Cambridge: Belknap of Harvard University (Trad. castellana: *Sociología: la nueva síntesis,* Barcelona, Omega, 1980).

PANORAMA DE LA ANTROPOLOGIA CULTURAL CONTEMPORANEA

Bajo la dirección de Ino Rossi (8 volúmenes)

1 Ino Rossi y Edward O'Higgins
Teorías de la cultura y métodos antropológicos

2 John J. Gumperz y Adrian Bennett
Lenguaje y cultura

3 George DeVos
Antropología psicológica

4 Maurice Godelier
Instituciones económicas

5 Ira Buchler
Estudios de parentesco

6 Lawrence Krader e Ino Rossi
Antropología política

7 Erik Schwimmer
Religión y cultura

8 Stanley Diamond y Bernard Belasco
De la cultura primitiva a la cultura moderna

Este *Panorama de la antropología cultural*, en ocho tomos, es el fruto de la labor conjunta, coordinada por Ino Rossi, de un grupo de investigadores y estudiosos, especializados en las diversas áreas de la antropología cultural —lingüística, psicológica, económica, política, etc.—, y constituye una completa e inapreciable introducción al tema, con una variedad de perspectivas esencial para explicar las distintas facetas del ámbito de la cultura.

En la primera parte de este volumen se hace un estudio del parentesco social y biológico, con un análisis de las nomenclaturas del parentesco y su interpretación sociológica, sobre la base de que la regulación de la conducta sexual entre los humanos está en estrecha conexión con las propiedades distintivas del lenguaje; más que una simple institución, el parentesco es una clase de idioma social, un modo de entender diversos aspectos de la vida social.
En la segunda parte se profundiza en el estudio de la filiación, (el modo de agrupamiento de los individuos) y de la alianza (la forma de emparejamiento), como las dos funciones sociales básicas de los sistemas de parentesco humanos, no sólo necesarios para la supervivencia, sino también para nuestra realización existencial.
Ira Buchler es doctor en antropología social por la universidad de Pittsburgh y ha realizado trabajos de campo en el Caribe y México. Ha enseñado en las universidades de Boston y Chicago, y en la actualidad es profesor de antropología en la universidad de Texas, en Austin. Es coautor de *Kinship and Social Organization* y de *A Formal Study of Myth* (ambas con H. A. Selby), de *Game Theory in the Behavioral Sciences* (con H. G. Nutini) y de *The Rainbow Serpent: a Chromatic Piece* (con K. Maddock). Actualmente está trabajando en su libro *The Foundations of Cultural Anthropology*.

